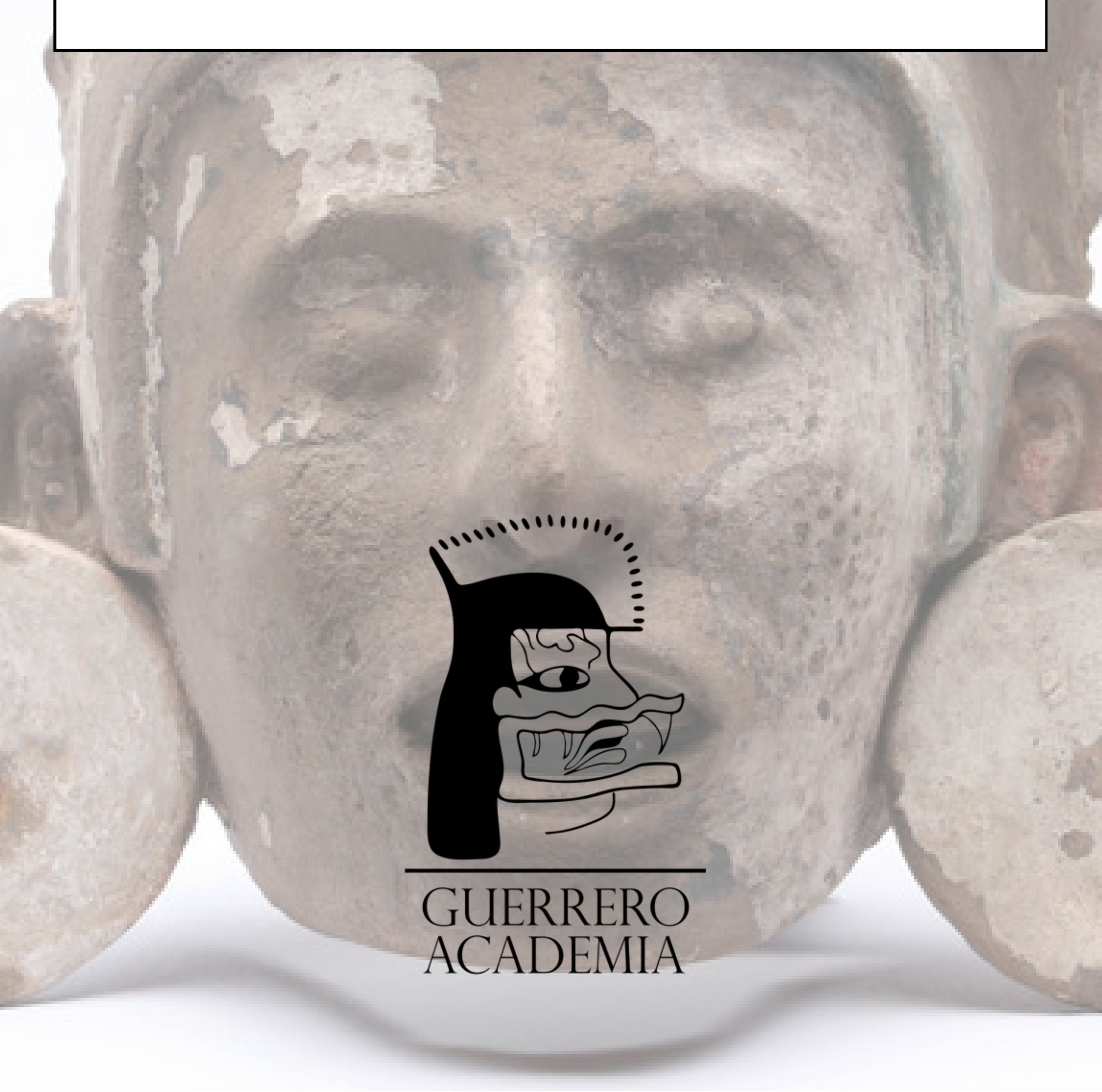
Tepeyóllotl, “corazón de la montaña” y “señor del eco”: el dios jaguar de los antiguos mexicanos

Guilhem Olivier

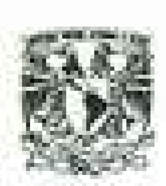


ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

28





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

TEPEYÓLLOTL, "CORAZÓN DE LA MONTAÑA" Y "SEÑOR DEL ECO": EL DIOS JAGUAR DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS *

GUILHEM OLIVIER **

> Una montaña podía ser la palabra del dios, o un río o el imperio o la configuración de los astros. [...] Quizá en mi cara estuviera escrita la magia, quizá yo mismo fuera el fin de mi busca. En ese afán estaba cuando recordé que el jaguar era uno de los atributos del dios.
>
> JORGE LUIS BORGES

A Patricia Carot

Como Tzinacán —el gran sacerdote maya de Qaholom concebido de una manera brillante por Jorge Luis Borges— el cual, en el fondo de un pozo, se aplica día tras día a descifrar a través de una reja el mensaje divino inscrito en el pelaje del jaguar que comparte su cautiverio, el investigador que pretende explorar la visión indígena del gran felino dispone de una documentación muy amplia, pero también llena de lagunas, documentación que él no puede aprehender sino a través de una serie de filtros constituidos por la naturaleza de las fuentes reunidas, y sobre todo por la desviación temporal e ideológica, que lo separa de su objeto de estudio. Con respecto a esto, el ejemplo de Tepeyóllotl, el dios jaguar de los antiguos mexicanos, es del todo significativo. Limitados a algunas representaciones en los manuscritos pictográficos [1]

* Traducido al español por Luz María Guerrero Rodríguez.

** Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), encargado de conferencias en la École Pratique des Hautes Études (París). Se publicó una primera versión, menos extensa, de este trabajo en Gouriou Martine y Guilhem Olivier, "Ocelotl, le culte au seigneur des animaux dans l'ancien Mexique" en *Ateliers de Caravelle*, n. 3, 1995, Toulouse.

[1] Existen también estatuas y representaciones en bajorrelieves que evocaremos posteriormente.

y a menciones en los escritos del siglo XVI —que nos descubren su nombre al cual le siguen unos pocos comentarios—, los datos relativos a esta deidad son escasos.[2] Sin embargo, el jaguar (*Felis onca*), ser fascinante en la fauna del Nuevo Mundo, ha inspirado a los habitantes de Mesoamérica innumerables creaciones iconográficas y míticas (Seler 1996: v, 176-179; Benson 1972; León-Portilla 1980, 172-175). Se persiguen sus huellas desde el primer milenio antes de nuestra era, cuando los olmecas elaboraron un arte que otorga al gran felino una omnipresencia remarcable, hasta las realizaciones de las épocas Clásica y Postclásica, sin ignorar los ritos y los relatos indígenas actuales, los que ilustran el papel destacado del jaguar en el seno de una cosmovisión a la vez preservada y renovada.

Aunque existe una considerable documentación de tipo arqueológico, iconográfico, escrita y etnográfica, falta por hacer un trabajo a fondo sobre el "Señor de los Animales" (*intlatocauh in iolque*) (*Florentine Codex;* CF XI: 1) de Mesoamérica. Limitado voluntariamente a que se examinen ciertos aspectos del felino que contribuyan a dilucidar la personalidad de una divinidad mal conocida, el presente estudio tiene como fin señalar la naturaleza de los vínculos que existían entre Tepeyóllotl y Tezcatlipoca, el "Señor del Espejo Humeante", uno de los númenes más importante del panteón mexica. No olvidemos que la figura del jaguar, animal doble predilecto de Tezcatlipoca habría, según algunos autores, generado la concepción original de este dios.[3]

[2] Por esto algunos autores consideran que se trataba de una deidad secundaria del panteón mexica (Caso 1927: 46; Soustelle 1979*a:* 60). Krickeberg (1963: 58) afirma incluso: "A menudo las relaciones entre el antiguo y el nuevo dios eran *exteriores*, es el caso por ejemplo de Tepeyóllotl, dios del istmo de Tehuantepec, de las montañas y de las cavernas, en quien se vio un aspecto de Tezcatlipoca". Espero demostrar que las relaciones entre Tepeyóllotl y Tezcatlipoca no eran tan exteriores como quisiera creerlo este autor.

[3] Según Seler (1963: I, 173), quien se basa en dos botones ubicados en las narices de este dios en el *Códice Borgia* (1963: 14) (Fig. 9) los cuales se encuentran también en un personaje que forma parte del glifo de la ciudad de Xochitlán, Tepeyóllotl sería una deidad originaria de la región de Tehuantepec. Para Jiménez Moreno (1979: 27), el jaguar omnipotente de La Venta y el de la fase I de Monte Albán constituyen las bases de Tezcatlipoca. Coe (1973: 10), en un estudio sobre el simbolismo del jaguar y sus relaciones con la soberanía en la época olmeca va más allá cuando afirma: "en resumen, el elemento felino en el arte olmeca representa a Tezcatlipoca. En su forma pura, es el dios mismo." Kubler (1972: 19-44) criticó esta hipótesis; él considera que el simbolismo del jaguar conoció una transformación radical después de la caída de Teotihuacán, con el advenimiento de los toltecas. Autores como Bernal (1991: 139-140) y Soustelle (1979*b*: 177) proponen que el dios postclásico Tepeyóllotl, podría ser el lejano descendiente del dios jaguar de los olmecas.

REPRESENTACIONES DE TEPEYÓLLOTL EN LOS CÓDICES

Atavíos de Tepeyóllotl / *Códices*	disfraz de jaguar	vendas horizontales sobre el rostro	pintura facial bicolor vertical	barba	nariguera de turquesa	botón o varilla en la nariz	venda en la frente	espejo en la sien	tocado de plumas de garza	tocado de plumas amarillas	tocado de plumas de quetzal	mechón colgante	orejera redonda	collar con cascabeles	espejo como pectoral	taparrabo	cuchillos alrededor del cuerpo	presencia de ojos estrellas sobre la cabeza	presencia de conchas	punzones de agave o de hueso	ofrenda de hule	presencia de cueva
Borgia 10	*																*					
Borgia 14		*		*		*	*			*		*	*	*		*			*		*	
Borgia 54		*					*	*	*			*		*								*
Borgia 60	*		*	*						*						*				*		
Borgia 63	*									*						*		*				*
Vat. B 22				*	*	?	*	?		*		*				*		*	*	*		
Vat. B 39	*		*										*									
Vat. B. 51	*				*					*			*			*						*
Vat. B 84	*																					
Vat. B. 87	*																	*				*
Fej. M. 1		*		*		*		?				*			*	*						
Fej. M. 4		*		*		*	*	?	*		*	*		*	*	*					*	
Cospi 11	*								?								*					?
Laud 13 v	*												*									
Borb. 3	*				*				*		*	*		*	*	*		*	*			
To. Aub. 3	*										*								*	*		
Tel. Rem. 4	*	*				*					*		*	*						*		
Vat. A 19	*	*				*					*		*	*						*		

Leyenda: Borgia = *Códice Borgia* (1963); Vat. B = *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903); Fej. M. = *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902); Cospi = *Códice Cospi* (1988); Laud = *Codex Laud* (1966); Borb. = *Códice Borbónico* (1988); Aubin = *Tonalámatl Aubin* (1981); Tel. Rem. = *Codex Telleriano-Remensis* (1995); Vat. A = *Códice Vaticano-Latino 3738* (1964)

Las representaciones de Tepeyóllotl

Las reagrupamos en un cuadro sinóptico, excepto los símbolos que lo representan como "Señor de la Noche".

Por razones de espacio, las sandalias, los brazaletes, los cascabeles y las orejeras redondas[4] que lleva Tepeyóllotl no aparecen en el cuadro. Tampoco figuran los elementos de los que sólo hay una representación. Esto no significa que estén desprovistos de interés. Citemos al espejo humeante que lleva Tepeyóllotl, en vez de pie, en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 1) y el collar "solar" que enarbola en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 22) (Fig. 2).[5] En este último manuscrito, Tepeyóllotl porta una concha como pectoral y tiene en la mano derecha una especie de escoba. De su muñeca sale un objeto circular que podría ser según Seler un abanico o un anillo con cascabeles. Este autor (1963: I, 174) señala también el parecido entre este Tepeyóllotl y el dios murciélago. Otra representación de esta deidad en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 51) (Fig. 3) presenta algunos rasgos singulares, concretamente lleva un collar de conchas —como el de Tezcatlipoca en el *Códice Borgia* (1963: 35, 36) y en el *Atlas Durán* (1967: pl. 8) (Fig. 10)— y más abajo lleva otro collar de piedras de jade. Ignoramos si los anillos de donde cuelgan los mechones se podrían considerar como espejos (por eso ponemos en el cuadro signos de interrogación en la columna "espejo en la sien"). El tocado de plumas del Jaguar-Tepeyóllotl del *Códice Cospi* (1988; 11) (Fig, 4) no es un *aztaxelli* como lo creen Seler (1963: II, 122) y Aguilera (en *Códice Cospi* 1988: 71); es más bien el *cuauhpilolli* que Beyer (1965: 324) identificó. Como octavo señor de la noche, a Tepeyóllotl se le representa con símbolos: una cabeza en el *Codex Telleriano-Remensis* y en el *Tonalámatl Aubin*, o una montaña con un corazón y unos brazos en el *Códice Borbónico* y en el *Códice Cospi* (en Seler 1990: 190-191).

En conjunto, estas representaciones de los códices revelan la identidad de Tepeyóllotl y de Tezcatlipoca, manifiesta de manera brillante en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 1) y en el *Códice Borgia* (1963: 54). Aparecen varios ornamentos característicos del "Señor del Espejo Humeante", principalmente las vendas horizontales en la cara, el *aztaxelli*, y el espejo en el pecho (Olivier 1997: 70-73).

[4] Son inhabituales en Tezcatlipoca que lleva generalmente orejeras cuadradas (Olivier 1997: 70-73). Tepeyóllotl puede sin embargo estar provisto de orejeras redondas (*Códice Borgia* 1963: 54, 60) o rectangulares (*Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 22; *Codex Fejérváry-Mayer* 1901-1902: 1, 4) (Fig. 2, 8).

[5] Tezcatlipoca lleva el mismo collar en este manuscrito (*Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 34).



Tepeyóllotl en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 1); en el *Codex Vaticanus 3773* (1901-1902: 22, 51) (Fig. 2, 3), en el *Códice Cospi* (1988: 11) (Fig. 4); en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995; fol. 9 v.) (Fig. 5); ¿La Osa Mayor en el *Códice Bodley*? (1964: xv, 50) (Fig. 6).

También, ciertos elementos asocian a Tepeyóllotl con otras deidades, como el Tezcatlipoca Rojo (Spranz 1973: 174-177), incluso con Tláloc. Efectivamente, el dios de la lluvia y Tepeyóllotl comparten ornamentos tales como la venda en la frente, la orejera, el taparrabo y la capa (*Ibid:* 177-181; Seler 1963: I, 173). Más aún, los personajes que emergen de las fauces de un jaguar en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 9 v.) (Fig. 5) y en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIX, 54) están provistos de un tocado muy elaborado idéntico al de Tláloc en el *Códice Borbónico* (1988: 7). Existen por último puntos comunes entre Tepeyóllotl y Quetzalcóatl (el taparrabo, la orejera y la concha como pectoral) (Spranz 1973: 177-180). Volveremos sobre estas interesantes asociaciones.

El espacio y el tiempo del jaguar

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (HMP 1965: 30), Tezcatlipoca fue el primer sol durante el cual vivieron los gigantes: "...pasando los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcóatl fue sol y dejó de serlo Tezcatlipoca porque le dio con un gran bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre y salió a matar los gigantes". En el momento de la caída de Tollan, el "Señor del Espejo Humeante" reiteró esta metamorfosis:

> ...desterró [Tezcatlipoca] á Quetzalcoatl que en Tulla fué muchos años señor, porque jugando con él a la pelota, se volvió en tigre, de que la gente que estaba mirando se espantó en tanta manera, que dieron á huir, y con el tropel que llevaban y ciegos del espanto concebido, cayeron y se despeñaron por la barranca del río que por allí pasa, y se ahogaron... (Mendieta 1980: 82).

En estos dos textos, la transformación de Tezcatlipoca en jaguar coincide, ya con el fin de una era, ya con la caída de Tollan que se concebía a su vez como el fin de una era (Graulich 1988; Olivier 1997: 157-166). Esto corresponde a la función atribuida a esta deidad, en la perspectiva del fin del mundo. Se contaba que el día en que Tezcatlipoca llegase a enfurecerse, ese día él derrumbaría la bóveda celeste, y provocaría la muerte de los hombres (CF III: 12). En ese momento, las criaturas maléficas llamadas Tzitzimime descenderían del cielo y devorarían a la humanidad (CF VII: 27). A varias divinidades se les ha identificado en las fuentes como Tzitzimime entre ellas a Tezcatlipoca (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 4 v.). Éstas, acompañadas de jaguares, amenazan a los hombres

durante los eclipses de sol que anuncian el fin del mundo (Seler 1963: I, 139; Olivier 1997: 160-161).[6] Esta asociación del jaguar con el fin de las eras se constata entre los mayas. Los choles palencanos cuentan cómo, en el momento en que Dios decidió acabar con una humanidad anterior, cubrió el mundo de tinieblas y envió a algunos jaguares a devorar a los hombres (Thompson 1986: 414). Los lacandones aseguraron a Jacques Soustelle que esos felinos, al final de los tiempos, descenderían a la tierra para exterminar a la humanidad... ¡incluyendo al etnólogo francés! (Soustelle 1936: 169; ver también Boremanse 1986: 151). En pocas palabras, los mayas de la época Clásica identificaban al sol nocturno, en forma de un jaguar, con el noveno señor de la noche, "Kinich Ahau", que "...es precisamente el noveno dios de la serie y por tanto le corresponde gobernar las noches en que terminan los grandes periodos de la cronología maya: katunes, lahuntunes, hotunes y tunes..." (Rivera Dorado 1986: 76).

El jaguar interviene frecuentemente al final de los ciclos temporales. Varios textos señalan el carácter nocturno de las apariciones del felino, lo cual está corroborado por la etología: en efecto, el jaguar caza en la noche y es entonces cuando aprovecha sus facultades visuales extraordinarias (CF XI: 2). Como octavo señor de la noche, Tepeyóllotl era el regente del signo del día *calli* ("casa"); sus equivalentes zapotecas (*ela, gueela*) y maya (*akbal*) significan "noche" (Seler 1990: I, 190-192).[7] Los mayas de Chiapas, a este signo lo llaman *votan*, es decir "corazón", "entrañas", dos términos que hacen pensar en la etimología de Tepeyóllotl (*Ibid.*, 1963: I, 73; Caso 1967: 9). Núñez de la Vega (1988: 275) menciona que esta divinidad estaba encerrada en una cueva, con un tesoro. Seler (1963: I, 73), y más tarde otros autores (Nicholson 1957: 212-223; Thompson 1985: 73-74) la identificaron con Tepeyóllotl. El signo *calli* correspondería a la región occidental donde se encuentra la casa en la cual penetra el sol en el ocaso (Seler 1963: I, 73). Ahora bien, los mayas identificaban al jaguar con el sol nocturno (Rivera Dorado 1986: 75, 193; Thompson 1985: 107; *Ibid.*, 1988: 166; Taube 1992: 54). Recordemos que la caída de Tezcatlipoca-Sol se traduce por su transformación en jaguar.

[6] Los dioses pueden tomar la forma de Tzitzimime, de jaguares, de serpientes venenosas y de murciélagos (Castillo 1991: 150-151).

[7] Thompson (*Ibid.*), a quien se le debe un estudio detallado del signo *akbal*, señala "...que *yalam* 'animal joven en general, y un pequeño venado en particular', mencionado en la lista Kaua como augurio de este día (*akbal*), puede ser una mala transcripción de *balam* ('jaguar'), aunque como los dioses de la tierra también son los guardianes de los animales, *yalam* podría también ser conveniente".

Identificado o asociado con el sol poniente, y/o con el sol nocturno,[8] se vincula al jaguar con una temporalidad a la vez nocturna y de fin de ciclo.

El espacio que se le atribuye es variable, desde el cielo nocturno hasta las profundidades de la tierra. Los indígenas identifican su pelaje con el cielo estrellado; por ejemplo, los mayas yucatecos, usan una misma palabra *ek* para nombrar a las estrellas y a las manchas del pelaje del jaguar. A veces nombran al felino *ekel* mientras los totonacas lo llaman *stáku-nisin,* es decir "estrella-jaguar" (Thompson 1978: 22; Ichon 1969: 99). Estas concepciones astronómicas están ilustradas por el mito mexica citado anteriormente; después del episodio de la transformación de Tezcatlipoca en jaguar, el autor de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (HMP 1965: 30) añade: "Y esto parece en el cielo, porque dicen que la Ursa maior se abaja al agua, porque es Tezcatlipoca y está allá en memoria de él." Entonces, podríamos suponer que el "Señor del Espejo Humeante" habría conservado su forma animal. Una lámina del *Códice Bodley* (1964: XV, 50) (Fig. 6) fortalece esta hipótesis. Frente a un templo, en donde se encuentra un instrumento destinado sin duda alguna a la observación del cielo, aparece un jaguar que lleva en la espalda una casa. Yólotl González Torres (1975: 124) sugiere que se trata de una representación de la Osa Mayor.[9] En este contexto, el bulto del felino puede interpretarse como el glifo del signo del día *calli* que patrocina precisamente Tepeyóllotl. Este glifo está rodeado de dos símbolos de estrellas, símbolos presentes alrededor de varias representaciones de esta deidad en los códices (véase cuadro).[10]

Sol nocturno o estrellas, el jaguar se impone entonces como modelo de transformación de los astros o de algunas constelaciones nocturnas. La luna no escapa a este fenómeno y las fuentes concuerdan en la proximidad del astro selenita y del felino.

En los mitos de creación del sol y de la luna en Teotihuacán, los destinos del águila y de Nanáhuatl, y los de Tecuciztécatl y del

[8] La primera fiesta móvil dedicada al sol se lleva a cabo el día *nahui ollin* ("4 Movimiento") que pertenecía a la trecena *ce océlotl* (CF II: 35).

[9] Según Caso (1967: 158), "El glifo 'Bandas Entrelazadas' que según creo podemos ya traducir por 'tigre' se encuentra abundantemente representado en la cerámica teotihuacana y aun en las que se han llamado bandas celestiales, lo que no es de extrañar pues sabemos que el tigre era una constelación azteca que nosotros llamamos 'Osa Mayor'.

[10] Tezcatlipoca residía en el décimo de los trece cielos (Thévet 1905: 23). Ahora bien, uno de los nombres de calendario de esta deidad era *matlactli océlotl* ("10 Jaguar") (CF IV: 74; Serna 1987: 317). Es probable que los antiguos mexicanos situasen al jaguar-Osa Mayor en el décimo cielo.

jaguar, están estrechamente imbricados. Este último alcanza demasiado tarde la hoguera divina o incluso se considera incapaz de llevar a la luna hacia los cielos (CF VII: 6; *Leyenda de los Soles* 1945: 122). En otra versión, "...dicen que cuando aquel que se lanzó en el fuego y salió el sol, un otro se metió en una cueva y salió luna." (Mendieta 1980: 81).[11] Aunque los animales estén ausentes del breve resumen del franciscano, no está prohibido suponer que el jaguar tenía que compartir el destino de la luna. Esto concuerda perfectamente con la habitación generalmente atribuida al felino (véase cuadro). El ejemplo más sorprendente sobre la equivalencia cueva-luna aparece en el *Códex Vaticanus 3773* (1902-1903, 87) (Fig. 7) donde el Jaguar-Tepeyóllotl ornamentado de estrellas es representado en el interior de una cueva dibujada como el recipiente lunar semicircular característico en posición vertical. Es probable que otras imágenes donde se representa una pierna sobre una cueva o un jaguar hayan tenido un significado similar (*Códice Borgia* 1963: 8; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 8; *Códice Cospi* 1988: 8). Se puede leer este glifo *metztli* como "pierna" pero también como "luna" (Molina 1977: fol 55 v.). Uno de los nombres de Tezcatlipoca era *ome acatl*, ("2 Caña"), una apelación que ilustra sus características lunares (Olivier 1997: 55-59). Esto podría explicar la presencia del glifo *ome acatl* a los lados de un jaguar representado en el interior de un templo en el *Códice Fernández Leal* (1991: VII, 42). Hay que señalar también que Tepeyóllotl lleva con frecuencia delante de la boca, o a manera de pectoral, una concha marina que es un símbolo lunar muy conocido (véase cuadro). Para los mayas, esta concha es el atributo principal de la divinidad del número 5, Mam, el viejo dios del interior de la tierra que patrocina el día *imix*, símbolo del cocodrilo terrestre (Thompson 1985: 134, 210).[12] Por último, como octavo señor de la noche, a Tepeyóllotl lo acompaña el signo lunar *tochtli* ("conejo") (*Codex Fejérváry-Mayer* 1901-1902: 4; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 22; *Códice Borgia* 1963: 14) (Fig. 8, 2, 9). En el *Codex Azcatitlan* (1995: 13), se representa al soberano de Tlatelolco sentado en una piel de jaguar. La presencia del felino expresaría la naturaleza "lunar"

[11] Una versión de este mito, recopilado por Preuss (en Olavaría 1989: 225) entre los coras, combina los dos principios de transformación que presiden al nacimiento de la luna. Un conejo que había pronunciado el nombre del sol se escapa; una vez alcanzado, fue arrojado en una cueva, luego, después de haberse quemado, se convirtió en el astro selenito.

[12] Acerca de las manchas de algunos jaguares representados en Teotihuacán, Kubler (1972: 23) señala: "Los motivos en forma de flor en el pelaje [del jaguar] se parecen al glifo maya *imix* que significa fertilidad y abundancia."



Jaguar-Tepeyóllotl en el *Codex Vaticanus 3773* (1901-1902: 87) (Fig. 7); Tepeyóllotl como Señor de la Noche en el *Codex Fejérváry-Mayer* (1901-1902: 4) (Fig. 8) y en el *Códice Borgia* (1963: 14) (Fig. 9); Tezcatlipoca en el *Atlas Durán* (1967: I, pl. 8) (Fig. 10).

de Tlatelolco que se opone a la "solar" México-Tenochtitlan simbolizada por un águila (Graulich en *Ibid.*, 99; Graulich 1987: 249-250).

En el nombre de Xbalamqué, uno de los héroes del *Popol Vuh*, ¿se podría descubrir nuevamente una asociación entre el jaguar y la luna? Esta hipótesis es frágil debido a la polémica con respecto a la identificación de los gemelos. Seler (1990: I, 130, 151, 163), Krickeberg (1966: 264) y Recinos (en *Popol Vuh* 1986: 165) consideran que Xbalamqué es una deidad lunar. En cambio, Thompson (1985: 218; *Ibid.*, 1986: 287-288, 436, 431) manifiesta que la luna es casi siempre una divinidad femenina para los mayas, y generalmente la esposa del sol. Xbalamqué es el nombre kekchi del sol y Hunahpu correspondería más bien al planeta Venus. Los investigadores están de acuerdo sobre la presencia de la palabra *balam*, "jaguar" en la composición del nombre Xbalamqué, *X* que es la marca de la feminidad o un diminutivo y *que* que posiblemente signifique "venado" (Montolíu 1978: 162; Tedlock en *Popol Vuh* 1985: 368-369; Graulich 1987: 154). Ahora bien, como lo señala Graulich (*Ibid.*, 153-155), el venado es el animal que carga al sol en el *Códice Borgia* (1963: 33) y Hunahpu, decapitado y desmembrado, presentado como el mayor de los gemelos, evoca más bien a una deidad lunar. Asimismo, Montoliu (1978: 162) identifica a Xbalamqué como dios solar. Tedlock (en *Popol Vuh* 1985: 368-369) nos proporciona tal vez la clave de estas identificaciones contradictorias. Señala que *X* puede significar "la de" pero también "pequeño" el chol. Tedlock agrega que uno de los nombres que los kekchis daban al sol es *xbalamze*. No obstante,

> ...si el nombre Xbalamqué significa literalmente "Pequeño Jaguar Sol" en el *Popol Vuh*, esto puede ser una referencia a la luna llena a la que los quichés contemporáneos llaman metafóricamente sol.

Además, en *El Título de Totonicapán* (1983: 174), se nos informa que "...llamaron 'un joven' al sol, y a la luna 'una doncella'. Junajpú llamaron al sol, Xbalanquej a la luna." Aun cuando Xbalamqué cambia aquí de sexo, esta información parece confirmar las identificaciones astronómicas del *Popol Vuh* (Carmack y Mondloch en *El Título de Totonicapán* 1983: 213-214).

Nos queda por estudiar otro aspecto que implica el mismo nombre de Tepeyóllotl —el cual significa "Corazón de la Montaña"—, es decir, el interior de la tierra. Que el jaguar haya sido asociado con la tierra aparece claramente con los nombres del primer sol dominado por Tezcatlipoca. A éste se le llamaba *Ocelotonatiuh* ("Sol de

jaguar"), *Yoaltonatiuh* ("Sol de noche") o aún *Tlaltonatiuh* ("Sol de tierra") (*Anales de Cuauhtitlan* 1945: 5; Thévet 1905: 24; Alva Ixtlilxóchitl 1985: I, 264-265, 529; *Ibid.*, II, 7). Tierra, noche y jaguar estaban entonces estrechamente asociados en el pensamiento indígena. Además, según el intérprete del *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 10 r.), "Pónenle este nombre de tiguere a la tierra por ser el tiguere el animal más bravo...". Esta explicación no carece de fundamento ya que a Tlaltecuhtli se la describe como una diosa que "...mordía como una bestia salvaje..." (Thévet 1905: 28). Esta naturaleza felina y agresiva de la tierra se expresa en la estatuaria mexica por las garras de jaguar con las que está provista la diosa de la tierra Coatlicue (Townsend 1979: 67). Otra manifestación de la identidad tierra-jaguar se ilustra por una creencia, que comparten lacandones, totonacas y triquis actuales, según la cual los objetos de barro pueden transformarse en jaguar (Ichon 1969: 129; Boremanse 1986: 127-128; Hollenbach 1980: 478).[13]

El jaguar reina en espacios a la vez celestes y terrestres que siempre están en relación con la oscuridad: cielo nocturno, donde lo encontramos bajo la forma de estrellas, principalmente la Osa Mayor, y la luna; y por último la tierra, estos lugares se confunden en el pensamiento indígena con la imagen turbadora de la cueva, residencia privilegiada del felino.

El jaguar y la cueva: dos imágenes nocturnas de la fertilidad

Lugares cargados de importantes connotaciones míticas y rituales, las cuevas ocupan un lugar esencial en la cosmovisión indígena antigua y moderna (Thompson 1959; Heyden 1981; *Ibid.*, 1991; Carot 1989; Limón Olvera 1990). Ciertas características de estos espacios particulares pueden estar relacionadas con símbolos y funciones asociados con el jaguar y también con Tezcatlipoca. Uno de los rasgos comunes más sobresalientes es ciertamente la relación con el agua y con la fertilidad.

La presencia real o supuesta de lagos o manantiales dentro de las cuevas aparece como un *leitmotiv* en la literatura histórica y etnográfica.[14] Las deidades de la lluvia habían elegido para residir

[13] En Tulum, se encuentran pinturas murales con deidades ubicadas entre una banda estelar y el inframundo acuático. Estos personajes están sobre la tierra que se representa como una faja con manchas de piel de jaguar (Miller 1982: pl. 28, 37, 39, 40).

[14] Herrera *en* Dahlgren (1954: 273); Thompson (1959: 124-127); Montoya Briones (1964: 164); Huerta Ríos (1981: 220-221); Heyden (1991: 502-506); etcétera.

las cuevas y se abastecían de agua en ellas antes de derramarla sobre la tierra. Incidentemente, un testigo que compareció ante el tribunal del Santo Oficio, a propósito de los ídolos del Templo Mayor, evoca esta función de "reserva de agua" de las cuevas: "...otra cueva Tlaloztoc, y otra que se dice Tlazaltitlán y en éstas se servían los dioses de agua..." (*Procesos*... 1912: 179). No es de sorprenderse que estos lugares hayan sido y sean todavía hoy en día espacios privilegiados para realizar rituales de petición de lluvias.[15] Con este objetivo eran encerrados en cuevas niños o enanos en honor a Tláloc (HMP 1965: 26; López de Gómara 1966: II, 417; Motolinía 1985: 153; Pomar 1986: 63).

Volvemos a encontrar, con el jaguar, vínculos con el agua y con la lluvia. En primer lugar, hay que mencionar que la transformación de Tezcatlipoca en jaguar se produjo después de su caída al agua (HMP 1965: 30). En Teotihuacán, existen varias representaciones de jaguar rodeadas de símbolos acuáticos y de conchas, mientras que, en la iconografía maya, este felino está frecuentemente ornamentado de plantas acuáticas ("*water lilies*") (Kubler 1972: 23-24; Thompson 1985: 72, 74, 134, 279-280). En el *Chilam Balam de Mani*, se habla de una "lluvia jaguar" (*balam haab*), y en Yaxchilán, algunos glifos de jaguar frecuentemente están asociados con el glifo "cielo lluvioso" (Thompson 1985: 295). Una fuente del México central describe el sacrificio de un jaguar rojo efectuado por los totolimpanecas, el cual provocó el trueno anunciador de la lluvia (Chimalpahin 1991: 88-89). Se mencionan igualmente los poderes de los olmecas "...poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera (¿el jaguar?), que viajaban en el interior de las nubes... (*...quiyauhnahualleque tecuannahualleque mixtli yhtic yetihuia...*)" (*Ibid.*: 112-113). En su comentario sobre el *Códice Azoyú*, Constanza Vega Sosa (1991: 80) considera que el disfraz de jaguar del "Señor Lagartija" significa que va a participar en una ceremonia de petición de lluvia. En apoyo a esta hipótesis, podemos citar los combates rituales de los jóvenes disfrazados en jaguar que se llevan a cabo en San Nicolás Citlala, en el Estado de Guerrero, región de donde proviene este manuscrito. Un informante de Mercedes Olivera (1979: 153) revela la meta de estos enfrentamientos violentos: "...si no se hiciera, las lluvias no serían suficientes." Asimismo, los popolucas de San Pedro Soteapan (Veracruz) bailan la danza del tigre con el fin de obtener la llegada de las lluvias y buenas cosechas (Williams García 1975). Es interesante

[15] Carot (1989: 30); Carrasco (1966*b*: 311); Dahlgren (1954: 272); Durán (1967: I, 174); Holland (1963: 95); etcétera.

señalar que, según Diego Durán (1967: I, 231), aquellos que nacían bajo el signo "1 Jaguar" "...serán amigos de sembrar y coger por su mano, aficionados a la agricultura...".

El jaguar, Tláloc y Tezcatlipoca

Estos testimonios que podrían ser múltiples nos conducen a la cuestión, muy debatida, sobre la naturaleza de las relaciones entre el jaguar y Tláloc. Desde la célebre afirmación de Covarrubias (1946), que establecería una filiación entre el jaguar olmeca y el dios mexica de la lluvia, es un tema que ha hecho gastar mucha tinta (Soustelle 1979*b:* 176-183; Nuño 1988: 45-46; Bernal 1991: 136-144; Pasztory 1974). Limitándonos a la época Postclásica, existen efectivamente documentos que asocian el jaguar y Tláloc. En el *Códice Selden* (1964: VI, 85), un personaje vestido con una piel de jaguar está representado frente a una cueva dentro de la cual se encuentra una máscara de Tláloc y un corazón en un altar. En Yucatán, Tláloc y el jaguar del inframundo recibían conjuntamente un culto en las cavernas de Balankanché y de Quen Santo (Rivera Dorado 1986: 167). En los manuscritos pictógráficos, Tláloc lleva a veces vestimentas de piel de jaguar o incluso un yelmo constituido por una cabeza de felino (*Códice Borgia* 1963: 27; *Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 45; *Codex Laud* 1966: 2); también se le representa con un vestido moteado sobre un *cipactli* provisto de patas de jaguar (*Ibid.:* 48). Recordemos que el análisis iconográfico de Tepeyóllotl reveló la presencia de ornamentos característicos del dios de la lluvia. El jaguar, las cuevas y Tláloc nos remiten a imágenes de lluvia y fecundidad, cuyo modelo mítico es Tlalocan-Tamoanchan. Si bien las cavernas conducen a la morada del dios de la lluvia —recordemos que el enano encerrado por el señor de Chalco en una cueva, en las laderas del Popocatépetl, llegó a la casa de Tláloc—, son también el lugar donde reina el "Señor de los animales",[16] el lugar "donde viven los jaguares" (HMP 1965: 26; Chimalpahin en Durand-Forest 1987: 455-456). Al respecto, no está por demás citar la concepción que los nahuas actuales de la Sierra de Puebla tienen acerca del "Talokan":

> De Talokan surge también todo poder, dinero y riqueza; la cual se encuentra concentrada en el Corazón del Cerro, el Tepeyolot o "tesoro

[16] "Tepeolotlie quiere decir señor de los animales..." (*Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 9 v.).

del cerro", cuyo dueño es el tepeyolo o tepeyolojtli, "corazón o espíritu de la montaña"..." (Aramoni 1990: 146).

De hecho, la proximidad e incluso la confusión entre Tepeyóllotl y Tláloc se manifiesta por los significados de sus nombres. ¿No era Tláloc el "Dios de la Tierra"? (*Costumbres*... 1945: 44; Thévet 1905: 22). Después del excelente análisis etimológico de Thelma Sullivan (1974: 216), sabemos que su nombre significa "Aquel que tiene la calidad de la tierra", "Aquel que está hecho de tierra", "Aquel que es la encarnación de la tierra", definiciones éstas que podríamos perfectamente aplicar al "Corazón de la Montaña".

Si aceptamos la interpretación de Javier Romero Quiroz (1957: 11-26), la divinidad adorada con el nombre de Oztotéotl ("Dios de la cueva") en Chalma era, en realidad, Tezcatlipoca bajo el aspecto de Tepeyóllotl. Se realizaban sacrificios de niños en su honor, lo que condujo a Pedro Carrasco (1950: 150) a identificar a Oztotéotl con Tláloc. Estas discrepancias de los especialistas son significativas, ya que existen testimonios —que nos han intrigado durante mucho tiempo— en los cuales ciertos rituales y ciertas funciones, que incumben habitualmente a Tláloc, están destinados a Tezcatlipoca. Así se sacrificaban niños en honor a Tezcatlipoca durante la fiesta de *Miccailhuitl* (*Codex Magliabechiano* 1970: fol. 36 r.).[17] En Acapiztla, Yaotzin Titlacahuan, uno de los nombres del "Señor del Espejo Humeante", era la deidad principal

> ...al cual, al tiempo que quería llover, le sacrificaban [a Titlacahuan] muchachos, hijos de esclavos presos en la guerra, y éstos eran dos cada año [...] les sacaban el corazón y la sangre y se la ofrecían allí, pidiéndole agua y que lloviese. (*Relaciones geográficas del siglo* XVI: *México* 1985: 217).

Algunos sacrificios de niños que se realizaban en honor a Tezcatlipoca están documentados también para Tolnacuchtla (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986: 139), y para San Juan de Ulúa, en caso de confiar en el testimonio de Bernal Díaz del Castillo (1988: 35).[18] En la séptima Relación de Chimalpahin (1982: 165-178; Durand-Forest 1987: 175-176, 446-448), se habla de una "lluvia pintada" (*tlacuilolquiauh*) que Tlatlauhqui Tezcatlipoca hizo caer sobre los nonoalcas-teotlixcas-tlacochcalcas para fortalecerlos y, más adelante, observamos que se invocaba a este dios en periodos

[17] "...sacrificaban niños al demonio, el cual se llamaba Titletlcaua (*sic*) que quiere decir "de quien somos esclavos". (Cervantes de Salazar 1985: 38).

[18] Al respecto, véanse las dudas de Graulich (1996: 71-72).

de sequía. Además, los chalcas adoraban a un dios llamado Tezcatlipoca Nappatecuhtli (HMP 1965: 40). Ahora bien, los informantes de Sahagún (CF I: 45) identifican a Nappatecuhtli como uno de los Tlaloques. El hombre-dios Mixcóatl, quien afirmaba que era la imagen-receptáculo (*ixiptla*) de Tezcatlipoca, provocaba igualmente la lluvia y había hecho desbordar un río. Se le atribuía el poder de desplazar a las nubes (*Procesos...* 1912: 54-55). Por último, en un pasaje curioso, López de Gómara (1966: II, 415) describe a Tezcatlipoca llevando anteojos, lo que nos hace pensar en los círculos característicos que rodeaban los ojos de Tláloc. Antes de proseguir, hay que señalar que las fuentes anteriormente mencionadas (excepto López de Gómara quien pudo haber confundido dos deidades)[19] podrían referirse a costumbres locales que hacían de su divinidad tutelar, cualquiera que ésta fuese, la garante de la prosperidad agrícola. Por lo que se refiere a las informaciones transmitidas por Chimalpahin, conciernen explícitamente al Tezcatlipoca Rojo a quien se identificaba con Xipe Totec, pero también con Camaxtli, la deidad principal de la región de Tlaxcala (HMP 1965: 23). Una vez hechas estas reservas, creemos que los indígenas atribuían también a Tezcatlipoca ciertos poderes relacionados con la fertilidad en general, poderes que estaban justificados por las cualidades a la vez terrestres (Tezcatlipoca era el "Dueño o Poseedor de la Tierra (*Tlaticpaquee*)" (CF VI: 4), y lunares de esta deidad.[20] ¿Acaso no se dice del "Señor del Espejo Humeante" que "...daba a los hombres todo lo que ellos reclamaban, aquel por lo que existe la vida, lo que se bebía... (*yoan muchi quitemaca, in ixquich in tetech monequj, un nemoalonj, yn ioalonj...*)" (CF III: 11)?

Un análisis de Hasso Von Winning (1987*a:* 101-106), dedicado a lo que él propuso llamar el "jaguar reticulado", merece nuestro mayor interés. Habiendo constatado la frecuencia en la iconografía teotihuacana del jaguar vestido con una red, casi siempre se asocia con el agua y la fertilidad, este autor compara esta red al *ayatl* que llevaba el sacerdote de Tláloc durante la fiesta de *Etzalcualiztli;* cita una creencia de los pipiles de Izalco, reunida por Schultze Jena, según la cual los dioses de la lluvia (*Chaneques*)

[19] En el *Códice Borbónico* (1988: 25), se identifica erróneamente en una nota a Tláloc con Tezcatlipoca.

[20] En el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 18), se representa a Tezcatlipoca "abrazando" un árbol sobre el cual se encuentra un jaguar. Más arriba de la escena, aparece Tláloc sentado en una piel de jaguar. Seler (1902-1903: 81) considera que se trata de un *oceloquauitl,* que representa la dirección meridional.

vierten agua sobre la tierra a través de las mallas de una red.[21] Von Winning concluye diciendo: "...la red en la iconografía de Teotihuacán corresponde al ritual del dios de la lluvia bajo su aspecto de jaguar reticulado". Según Laurette Séjourne (1969: 103), Tezcatlipoca aparecería en Teotihuacán bajo el aspecto de estos jaguares, con pelaje reticulado. Sin pretender confirmar esta hipótesis,[22] tal vez sea significativa que esta deidad esté vestido con una capa reticulada (CF I: pl. 38; *Atlas Durán* 1967: I, pl. 8) (Fig. 10). Además, en el lenguaje esotérico de las invocaciones, *chicomeocélotl* ("7 Jaguar") designaba a una pequeña red (Ruiz de Alarcón en López Austin 1967: 23). ¿Sería la capa reticulada de Tezcatlipoca una reminiscencia de las relaciones que existían en Teotihuacán entre los jaguares y la lluvia?

El jaguar, el pecado y la penitencia

La relación con la fertilidad se expresa igualmente a través de Tlazoltéotl, diosa de la tierra y del placer sexual, deidad patrona del signo del día *océlotl* (*Códice Borgia* 1963: 12; *Codex Vaticanus 3773* 1901-1902: 30). Era dueña de la lujuria y del libertinaje (CF I: 23), como Tezcatlipoca, a quien se le atribuía la presencia en la tierra del "polvo, de la basura (*teuhtli tlaçolli*)", es decir, del pecado sexual (*Ibid.*: 5). De hecho, los informantes de Sahagún afirman que las personas nacidas en los días "1 Jaguar", estaban destinados a complacerse en el mal, a cubrirse de basura e incluso a cometer el delito de adulterio (CF IV: 5-6; *Primeros Memoriales* en López Austin 1979: 49). Tlazoltéotl compartía con Tepeyóllotl el patrocinio de la trecena *ce mázatl* (*Códice Borgia* 1963: 63; *Codex Vaticanus 3773* 1901-1902: 51), trecena acerca de la cual el intérprete del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIX, 54) escribe:

> Tenían a este Tepeiolotli por señor de estos trece días en los cuales le hacían fiesta y ayunaban los cuatro últimos días por reverencia de que les dejó la tierra después del diluvio, mas porque la dejó maltratada y sucia no tenían por buenos los sacrificios de estos días, ni limpios, sino más bien sucios, lo que se dice en nuestro idioma vulgar "sacrificios de mierda".

[21] También los totonacos imaginan a los dioses de la lluvia llevando al cielo redes llenas de nubes (Ichon 1969: 74). Para salvar el mundo de un incendio que provocó el "Abuelo Fuego", el dios huichol Nakawé "...se soltó su redecilla y ésta empezó a inundar la tierra con lluvia..." (Zingg 1982: II, 186).

[22] Los testimonios que propusieron algunos especialistas para constatar la presencia de Tezcatlipoca, en Teotihuacán, en la época Clásica, no nos parecen convincentes (Olivier 1997: 106-108).

Este autor precisa que los últimos cuatro días estaban consagrados a un ayuno en honor a Xochiquétzal, "...porque dicen que esta diosa hizo que la tierra floreciese." (*Ibid.*). Parece que se asocia entonces la basura con la generación y con la fecundidad, dos actividades presididas por Xochiquétzal y Tlazoltéotl. Esta última era la patrona de las parteras y, como regente de la trecena *ce mázatl*, aparece armada y agarrando a un individuo por los cabellos. Seler (1963: II, 180-181) interpretada esta actitud como la "captura" de un niño, pues se consideraba el parto como una batalla y el nacimiento del recién nacido como la adquisición de un prisionero de guerra.

Diversos pueblos mesoamericanos consideraban a las cavernas la morada original de donde procedían. La equivalencia simbólica entre la cueva y la matriz femenina se ilustra en la respuesta de algunas ancianas, a quienes habían acusado de haber tenido relaciones culpables con sacerdotes jóvenes; ante Nezahualcóyotl, sorprendido de la persistencia de sus apetitos sexuales, estas mujeres de edad declararon:

> En nosotros hay una cueva cuya única función es de esperar aquello que es dado, cuya única función es de recibir... (*...ca oztotl, ca tepexitl in totech ca: ca çan tequjtl imacoca qujchia, ca çan tequjtl tlacelia...*)" (CF VI: 118).

Es muy significativo que algunas deidades femeninas que actúan en los mitos como diosas de la tierra sean también "mujeres jaguares" (Graulich 1987: 175-176). Cuando se caza el felino con flechas, éste las agarra de la misma manera que Chimalman cuando fue confrontada a Mixcóatl (*Leyenda de los Soles* 1945: 124; CF XI: 2-3).[23] El jaguar representa el poder de las fuerzas telúricas, pero también el peligro de una pérdida de substancia que acompaña siempre al acto sexual. Esto se expresa en los mitos en la derrota de Mixcóatl, después de la concepción de Quetzalcóatl. La idea de mordedura, de desgarre, nos puede guiar en esta investigación. Los objetos cortantes o puntiagudos eran llamados *ce océlotl* (Ruiz de Alarcón en López Austin 1970: XXVI), y los quichés rendían culto a los huesos de jaguar los días "9 Diente" (Dupiech Cavaleri y Ruz 1988: 229, 260). Por último, según Jacques Galinier (1990: 594).

[23] Serna (1987: 359) habla de la diosa (*sic*) Mixcóatl la cual tiene una cara de "tigre". Seguramente confunde con Chimalman (Graulich 1987: 176).



Jaguar frente a Itztli-Tezcatlipoca en el *Codex Vaticanus 3773* (1901-1902: 19) (Fig. 11); Quetzalcóatl (frente a Tepeyóllotl) en el *Códice Borbónico* (1988: 3) (Fig. 12); Ilamatecuhtli con la cara de Tepeyóllotl atrás de la cabeza en el *Códice Borgia* (1963: 60) (Fig. 13); Huitzilopochtli y Tezcatlipoca en el interior del *cuauhxicalli* en forma de jaguar (Townsend 1979: 59).

El nombre del jaguar (*zate*) puede cotejarse con el de *Diablo* (*zithu*) pues ambos son "devoradores de vida". Sin duda, la idea de masticación, de mordedura se repite constantemente en las referencias mitológicas a los "dientes" de la vagina o de la cueva del cerro...

Masticación del jaguar, o de la cueva que se cierra a los pasos del explorador codicioso, masticación de la vagina dentada que devora el sexo y la substancia del hombre, constituyen los peligros que amenazan a los hombres en el momento del acto de creación o de la adquisición de riquezas.[24] A este respecto, los popolocas de San Pedro Soteapan (Veracruz) disponen de una reducción semántica sorprendente ¡designan con la misma palabra a la vez el sexo femenino así como el jaguar! (Williams García 1975: 355).

Tlazoltéotl, la patrona del día *ce océlotl* era asociada, como Tezcatlipoca, a la idea de pecado sexual. No obstante, la que se llamaba Tlaelcuani, la "Comedora de Inmundicias", era también la diosa que recibía a los lados del "Señor del Espejo Humeante" las confesiones de los hombres (CF I: 23-27). Ahora bien, en la región de la Vera Paz, cuando un indio encontraba un jaguar en la selva, en lugar de huir o de defenderse, enumeraba sus pecados y concluía por suplicar "¡No me mates!" (Las Casas 1967: II, 224).[25] El personaje que figura defecando debajo de la imagen de Tepeyóllotl, o el que come (¿o escupe?) un excremento con el signo *calli* que patrocinaba el mismo dios, representaría a los pecadores (*tlaelcuani*) (Seler 1963: I, 75). Añadimos que junto a Tezcatlipoca-Itztli, aparece un jaguar en un cruce de camino, autosacrificándose la oreja (*Codex Vaticanus 3773* 1902-1903: 19) (Fig. 11). Los penitentes se dirigían a estos lugares particulares, dedicados principalmente a Tezcatlipoca y a Tlazoltéotl, con el fin de realizar rituales de autosacrificio (CF II: 37; CF III: 12; Sahagún 1969: 163). Seler identificó a un individuo, representado en una de las fases de la *tepetlacalli* de Nicolás Islas y Bustamante en la posición característica del autosacrificio, con Tepeyóllotl. Con barba, lleva un yelmo en forma

[24] El tema de la cueva que no se abre más que un día al año, y traga a aquellos que tardan en salir, se encuentra en Hueyapan (Morelos) (Friedlander 1979: 43); en San Francisco Tecospa (México D.F.) (Madsen 1957: 156); en la región mazahua (Galinier 1984: 162); y en Amatenango del Valle (Chiapas) (Nash 1975: 335). Hemos obtenidos datos similares en Santa Ana Tlacotenco (México D.F.) (información de Esteban Flores). Es en una cueva donde los viajeros imprudentes son recibidos por una anciana que parece inocente; una vez llegada la noche, ésta se transforma en jaguar y los devora (Navarrete 1966: 424).

[25] En una carta que Francisco Montero de Miranda envía a Diego García de Palacio sobre la provincia de la Vera Paz, se puede leer: "...doquiera que el indio veía el tigre, le tenía por dios o diablo, y luego se arrodillaban y humillaban rogándoles no les comiesen". (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* 1982: 233).

de cabeza de jaguar, y un largo mechón cuelga de un círculo que lleva sobre la cabeza. Se representa frente a su boca un glifo de la palabra, el cual el sabio alemán asoció con el eco. Esta parte del monumento representaría la dirección occidental (Seler 1992: III, 92-93; Gutiérrez Solana 1983: 48).

El jaguar y Quetzalcóatl

En la *tepetlacalli* de Hackmack aparece otro personaje con barba, cubierto por una piel de jaguar y lleva un *anáhuatl*. No obstante presenta dificultades de identificación ya que está acompañado del glifo "1 Caña". Seler (1992: III, 96-98) piensa que se trata de Tepeyóllotl, en forma de Venus como estrella de la tarde. De acuerdo con varios estudios recientes, de hecho, se trataría de Motecuhzoma II vestido con atavíos de Quetzalcóatl (Umberger 1981: 99-105; Gutiérrez Solana 1983: 44; Pasztory 1984: 110-111). Los autores no nos proponen ninguna explicación sobre el disfraz de piel de jaguar.[26] Alfonso Caso (1927: 45-46) —el único que se cuestiona acerca de la "extraña" vestimenta de Quetzalcóatl— demuestra claramente que el jaguar no es un disfraz reservado únicamente a Tezcatlipoca, sino que también que su "hermano-enemigo" aparece en los códices con atavíos de piel de jaguar.

Existen indudablemente elementos que pueden justificar el disfraz de Quetzalcóatl.[27] Primero, hay que recordar que el jaguar, a veces, se representa realizando rituales de autosacrificio, cuyo origen se atribuía a Quetzalcóatl (CF III: 14-15; López de Gómara 1966: II, 382; *Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: IX, 28). Con el nombre de *ce océlotl*, este dios figura perforándose la lengua en la "Piedra de Huilocintla" (Krickeberg 1933: 83). Vamos a ver que el jaguar constituye uno de los símbolos de la función guerrera y de la autoridad política, dos actividades que se asocian igualmente con la "Serpiente Emplumada".[28] Además, Quetzalcóatl era el "patrón" de la trecena

[26] Lo identifican con Quetzalcóatl "...aún cuando lleva el traje de jaguar..." (Umberger 1981: 100), "...a pesar del disfraz de felino, que no es característico de aquél". (Gutiérrez Solana 1983: 44). Extrañamente, Pasztory (1984: 110-111) no evoca la piel del felino en su descripción.

[27] En el "Teocalli de la guerra sagrada" aparece un personaje vestido con una piel de jaguar, el cual también se ha identificado con este soberano (Umberger 1984: 66). Según Graulich (1994: 196), Motecuhzoma II hizo que se le representara como sol en el ocaso.

[28] Como dios guerrero y sacrificador, Quetzalcóatl está acompañado de un jaguar, de un lobo y de un águila cuando enfrenta a sus primos asesinos de su padre Mixcóatl (*Leyenda de los Soles* 1945: 125).

que empezaba con el signo *ce océlotl*, y varios de sus ornamentos son de piel de jaguar (Spranz 1973: 140; Sahagún 1908: 181-183).[29] Alva Ixtlilxóchitl (1985: I, 387) afirma que las cenizas de Topiltzin-Quetzalcóatl, rey de Tollan, fueron recogidas por sus devotos y conservadas en una bolsa de piel de jaguar para formar un bulto sagrado (*tlaquimilloli*).[30] En el *Códice de Dresde* (1983: 49), un personaje que lleva un taparrabo de piel de jaguar se ha identificado con Quetzalcóatl-Kukulkán (Thompson 1988: 167-168), mientras que Gucumatz, su equivalente quiché, podía transformarse en jaguar (*Popol Vuh* 1986: 150). La "Serpiente Emplumada" compartía con Tepeyóllotl algunos ornamentos, y aparece en el *Codex Vaticanus 3773* (1902-1903: 50) con la pintura facial de este dios (Seler 1902-1903: 249; Spranz 1973: 177-180). Por último, según Cervantes de Salazar (1985: 51), uno de los nombres de Quetzalcóatl era Ocelocóatl, "Serpiente Jaguar", un título que, según los informantes de Sahagún, se aplicaba también a Tláloc (CF II: 224).[31]

Varios indicios justifican esta proximidad de Quetzalcóatl y de Tepeyóllotl: Quetzalcóatl formaba parte de los Tepictoton, dioses de las montañas asimilados a los Tlaloques, cuyas imágenes eran sacrificadas durante el mes de *Tepeilhuitl* (CF I: 47; CF II: 131-134). Según Diego Durán (1967: I, 12), Quetzalcóatl después de haber huido de Tollan, "...tomó la vía hacia el mar y que allí, abrió, con sola su palabra, un gran monte, y se metió por allí". (Véase también *Códice Vaticano-Latino 3738* 1964: XIII, 34). ¿Acaso la "Serpiente Emplumada" no se transforma así en Tepeyóllotl, en "Corazón de la Montaña"? Como el Jaguar-Tepeyóllotl, Quetzalcóatl se vincula

[29] Sabemos que Quetzalcóatl, bajo la forma de Ehécatl, era el dios del viento. Ahora bien, en un cuento de los chinantecos, un jaguar grande que preside la transformación de dos hombres (también ellos en jaguar) sopla dos veces y provoca un gran viento con el fin de permitirles que escapen de sus agresores (Weitlaner 1981: 173).

[30] Sobre los *tlaquimilloli*, véase Olivier (1995).

[31] Las dudas de los especialistas para poder identificar una estatua que se conserva en el Museum für Völkerkunde, en Basilea, son significativas. Se han propuesto Tonacatecuhtli, Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl y Tepeyóllotl. Entre estos "candidatos", según las conclusiones de estudios recientes y detallados, es Tepeyóllotl (Nicholson y Quiñones Keber 1983: 87-88; Taube 1992: 128) o un aspecto (tal vez terrestre) de Xiuhtecuhtli (López Luján 1993: 172-192) los que parecen ser las identificaciones más probables. López Luján (*Ibid.*: 178) compara la estatua del Museo de Basilea con otra pieza de piedra blanca encontrada en "la cámara 2 del Templo Mayor": "Estas dos piezas excepcionales cuentan con elementos que, tentativamente, podemos vincular con la Tierra y la fertilidad." Vale la pena mencionar el contexto arqueológico: "Se encontró exactamente abajo del esqueleto de un puma, asociada a materiales propios del mundo acuático de la cosmovisión mesoamericana: una escultura sedente de Tláloc, conchas, caracoles, corales, una olla con la imagen de Chalchiuhtlicue, representaciones de peces, tortugas y ranas, etcétera."

con los dioses de la lluvia y de la fertilidad.[32] Tiene el poder de hacer que llueva (Thévet 1905: 36), y los hombres le deben el descubrimiento del maíz (*Leyenda de los Soles* 1945: 121).[33] Quetzalcóatl es, sobre todo, el creador de la humanidad actual, y probablemente por esta razón, está representado en lugar de Tlazoltéotl como patrón de la trecena *ce mázatl*, de la cual vimos que Tepeyóllotl era también uno de los regentes. La "Serpiente Emplumada" y el "Corazón de la Montaña" son entonces representados frente a frente en diversos manuscritos. Es importante señalar que son precisamente aquellos en que la identificación entre Tepeyóllotl y Tezcatlipoca es la más flagrante (*Códice Borbónico* 1988: 3; *Tonalámatl Aubin* 1981: 3; *Codex Telleriano-Remensis* 1995: fol. 9 v.; *Códice Vaticano-Latino 3738* 1966: XIX, 54). Representado en la misma posición que Tlazoltéotl en los manuscritos del grupo Borgia, Quetzalcóatl mantiene del cabello a un niño prisionero. Para señalar con mayor claridad sus vínculos con la diosa, a la cual le "usurpó" el lugar, lleva un excremento en la otra mano (Fig. 12).[34]

Este enfrentamiento entre Quetzalcóatl y Tepeyóllotl-Tezcatlipoca manifiesta, sin duda, el carácter creador de estas dos deidades, cuya cooperación está en el origen de la formación del mundo y del nacimiento de la humanidad actual (Olivier 1997: 310-312).

El jaguar como modelo social: el brujo, el guerrero y el rey

La capacidad de algunos individuos para transformarse en jaguar es una creencia cuya difusión rebasa los límites de Mesoamérica. Los informantes de Sahagún (CF XI: 3) describen a los brujos llamados *nonotzaleque, pixeque* y *teiolpachanima* quienes

> ...al ir, llevaban consigo la piel [de jaguar], la piel de la frente y del pecho, su cola, su nariz y sus garras, su corazón y sus colmillos y su hocico... (*qujtqujtinemj, in jeoaio; iehoatl, in jxquaceoa, yoan in jelpaneoa, yoan in jcujtlapil, yiac, yoan yizti, yoan in jiollo, yoan in jcoatlan, yoan yiacatzol...*).

[32] Existen también lazos entre Quetzalcóatl y Chac, el equivalente maya de Tláloc (Taube 1992: 17, 138-140).

[33] Cuando reina en la Tollan decadente, Quetzalcóatl se asemeja a Tláloc (Graulich 1988: 177-180).

[34] En el *Códice Borgia* (1963: 60) (Fig. 13), Quetzalcóatl aparece frente a una diosa con la quijada descarnada, que lleva detrás de la cabeza la cara de Tepeyóllotl. Seler (1963: II, 155) identifica a la diosa con Cuaxólotl pero creemos que se trata más bien de Ilamatecuhtli, quien era representada en *Tititl* por un personificador que llevaba una máscara con dos caras (CF II: 156).

Anteriormente mencionada, la influencia de estos seres transformados en jaguar en el régimen de las lluvias (Chimalpahin 1991: 88-89) se complementaba con la facultad de alejar el granizo (Bautista 1965: 152). Además, estos *nanahualtin* tenían dotes excepcionales para adquirir riquezas o conocimientos (CF VI: 221).[35] La opulencia de ciertos individuos se atribuye en la actualidad a su poder de transformarse en jaguar (García de León 1969: 287; Weitlaner 1981: 171-175). Algunos hombres intrépidos y ávidos se reunían durante la noche en las cuevas, luego, después de haberse vestido con pieles de felinos, se transformaban en jaguar para realizar actos de rapiña (Preuss 1981: 315; Weitlaner 1981: 180; Alejos García 1988: 35). De testimonios así, se desprenden sentimientos de miedo. Chimalpahin (1991: 88-89) precisa que los

> ...poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera (¿el jaguar?), que viajaban en el interior de las nubes para ir a comer gente allá por Chalco. (*...quiyauhnahualleque Tecuannahualleque mixtli yhtic yetihuia yn ompa ontecuaya yn chalco...*).

Por eso, el individuo que llega a encontrar un jaguar es presa de la angustia, producto del peligro de este tipo de encuentro, pero también miedo relacionado con la identidad real del felino. Los epílogos de los relatos indígenas revelan con frecuencia la verdadera naturaleza del animal: un hombre que tiene el poder de transformarse e incluso el doble animal de un individuo (Miller 1956: 230-232; Gossen 1979: 341; Weitlaner 1981: 176-177; 184-185, 187, 188-190).[36] Inversamente, el felino también se puede metamorfosear en humano para engañar a los que escogió para su comida (Boremanse 1986: 155, 157). A semejanza del nombre del dios de la muerte, cuya enunciación provocaba la aparición inmediata,[37] los indígenas temían pronunciar la palabra *océlotl*, el cual

[35] "Ya viene el nagual. Se dice cuando alguien se esmera en ganar su vida. Algunos son perezosos y se la viven de ociosos; no se ganan la vida. Pero algunos ganan muy bien sus vidas. En ese momento, se dice: "Ya viene el nagual". También se puede decir esto cuando uno debe aprender algo [...] Cuando estudian, entienden fácilmente lo que se les dice. Entonces se dice: "Ya viene el nagual"... (*...onqujz in naoalli. Iquac mjtoa: in cequjntin cenca motlacujtlavia, injc motlaiecoltia vellaixnextia: auh in cequjntin, çan tlatzivi, maaviltia, atle qujxnextia: auh in cequjntin vellotlaixnextique, iquac mjtoa: onqujz in naoalli. No vel ytechpa mjtoaia: in jtla momachtia* [...] *in momachtia, ic iciuhca vel qujmati, in tlein qujmomachtia, ic mjtoa: onqujz in naoalli...*)" (CF VI: 221).

[36] Acerca de la distinción entre el nagualismo (transformación de un hombre o de un dios en animal) y el tonalismo (existencia de un animal que acompaña; cuya existencia está estrechamente asociada a la del individuo), véase López Austin (1980: I, 416-432).

[37] Sobre el temor de los nahuas por pronunciar el nombre del dios de la muerte, véase Madsen (1957: 155); lo mismo para los kekchis, véase Thompson (1986: 362); y para los mayas de Quintana Roo, véase Villa Rojas (1985: 184).

se designaba con frecuencia con el término *tecuani*, el "comedor de gente" (Stresser-Péan en *Codex de Xicotepec* 1995: 108).[38] ¿Acaso *teyollocuani*, "el que come el corazón" no era uno de los nombres del jaguar pero también del brujo? Esto se traduce por la equivalencia entre el signo *océlotl* del calendario de Metztitlán, y el signo *teyollocuani* al que corresponde en un calendario de Guatemala (Seler 1900-1901: 7). De igual manera, una de las traducciones que contiene el vocabulario cakchiquel, de Thomas de Coto (1983: 269), para la palabra *balam* ("jaguar") es "hechicero". En los procesos de inquisición, la acusación de brujería se acompaña generalmente de la mención de estos poderes de transformación en jaguar (*Procesos...* 1912: 3, 5, 17). No se limitaban los brujos a escoger esta imagen inquietante del jaguar para metamorfosearse. Por ejemplo, los chamanes otomíes poseen varios nahuales (entre 2 y 24) que caminan siempre por pares de águilas y de jaguares. Esto, explica Galinier (1979: 430),

> ...traduce directamente la ambivalencia funcional del personaje [del chaman]: el águila pertenece, en la cosmología otomí, a la categoría del bien, como ave solar. Por el contrario, el jaguar pertenece al dominio de lo maléfico. Generalmente, lo llaman zate ("el que come la vida"), doble referencia terrestre/lunar.

La imagen del felino manifiesta entonces los poderes del brujo, su poder maléfico, pero también su poder en general. Según Durán (1967: I, 231), los que nacían un día *ce océlotl* "...eran amigos de ir a la guerra, de mostrar y señalar su persona y valor..." Las "órdenes guerreras" del antiguo México lo habían elegido, junto con el águila, como animal fetiche.[39] Los ornamentos guerreros hechos con piel de jaguar o con motivos donde aparece el felino son numerosos, y algunos combatientes disfrazados de jaguar enarbo-

[38] Por las mismas razones, los mbyas de Paraguay llaman al jaguar "zorra" (Clastres 1975: 133). De los Kisins que frecuentan el inframundo de los lacandones, se dice que ellos "...no alzan la mirada al cielo, más bien la fijan al suelo" (Boremanse 1986: 79; Bruce 1974: 224-226). La misma actitud singular le atribuyen los choles al jaguar (Alejos García 1988: 50). Tal vez sea significativo que se represente a Tezcatlipoca encima de una cueva en el *Códice Borgia* (1963: 69), con la cabeza inclinada hacia el suelo.

[39] Es muy difícil precisar el origen de estos grupos guerreros. Kubler (1972: 35-36) considera que la función militar del jaguar no aparece antes de la época tolteca, mientras que Von Winning (1987*b:* 61) encuentra indicios de ellos en Teotihuacán. Bernal (1991: 81) incluso propone identificar al personaje del monumento 19 de La Venta como un "caballero jaguar". Según Soustelle (1979*a:* 30), en vísperas de la Conquista, existían órdenes militares aztecas de guerreros jaguares patrocinados por Tezcatlipoca, y de guerreros águilas cuya deidad tutelar era Huitzilopochtli.

lan la pintura facial de Tezcatlipoca.[40] Los mayas de la época Postclásica poseían también "órdenes" de guerreros-jaguares, los cuales se mencionan en los libros de *Chilam Balam* (Bricker 1989: 272), y en el *Rabinal Achi...* (1994: 57). En cuanto a los guerreros zapotecos, "...por preciarse de valientes, se hacían hijos de leones y fieras silvestres..." (Burgoa 1989: I, 412). ¿Podríamos ver aquí alguna referencia con respecto a esos rituales de iniciación que preludiaban la integración de los jóvenes guerreros en estas corporaciones? Se piensa en los chichimecas quienes, después de haber salido de Chicomóztoc-Colhuacatépetl, realizaron un ayuno previo a su entronización como *tlatoque* ("jefes, señores").

> ...hicieron ayuno, pasaron aflicción durante cuatro noches y cuatro días. Al ayunar y padecer, el águila y el jaguar les dieron de beber, les dieron de comer.. (*...yn oncan y naui youalli y naui tonatiuh yc tlamaceua yc tlayhiyouiya yn oncan yn quimatliti yn quintlaqualti yn quauhtli yn ocellotl). (Historia tolteca-chichimeca* 1976: 171).

Los dos animales que presiden los destinos de los futuros dirigentes actúan entonces, durante la iniciación, como los padres que alimentan a sus hijos.[41] La naturaleza de los alimentos, que caen del hocico y del pico de los animales tutelares, se revela en la magnífica ilustración de este manuscrito. Se trata de un fluido rojo y azul que simboliza al *atl tlachinolli*, es decir, la guerra (*Ibid.*, fol. 20 r.). Luego, los chichimecas tienen el *septum* perforado por medio de un hueso de jaguar y de un hueso de águila (*Ibid.*, 171). Un texto dedicado a los rituales de iniciación de los nobles en Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, que se llevaban a cabo "...ál Templo principal de Tezcatepuca i de Camaxtle...", ofrece un escenario idéntico:

> ...ponianse delante del que havia de ser Tecle dos Prencipales que estavan diputados para aquello, que tenian por nombre Autle Coatepuyute, i tenia cada uno de ellos un gueso hecho como punzon, el uno era de aguila i el otro de tigre, i horadavanle las narices... (Carrasco 1966a, 135).

[40] CF II: 100, 113; CF VIII: 23-25, 33-35; López de Gómara (1966: II, 412); *Codex Magliabechiano* (1970: fol. 30 r.); *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 16 r.); *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XXXVI, 88).

[41] "...se mencionan las ofrendas de ramilletes de flores a los tlatoque, y se dice que estas flores y diversas partes del cuerpo de las fieras se usaban para fortalecer a quienes desempeñaban los cargos públicos". (López Austin 1980: I, 453).

Encontramos también testimonios de estas prácticas en los grupos quichés (*El Título de Totonicapán* 1983: 196). A la luz de estos rituales, podríamos proponer una nueva interpretación del simbolismo del *cuauhxicalli* en forma de jaguar, que se encontró en 1901 en el patio de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública (hoy entre la calle de República de Argentina y la calle Donceles) (Galindo y Villa 1990: 171-175). En la espalda del jaguar, se esculpió una cavidad; en el fondo de ésta, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca son representados realizando un autosacrificio (Fig. 14).[42] Recientemente, se ha propuesto identificar a los personajes con reyes mexicas.[43] Si bien en otros monumentos, algunos mortales han sido pintados con las características de estos dioses, aquí, el análisis iconográfico no permite, desde nuestro punto de vista, precisarlo. Nicholson y Quiñones Keber (1983: 30-31) sugirieron que el jaguar, que arborea extrañas patillas parecidas a las de Tepeyóllotl, sería una imagen de este dios. Si aceptamos esta identificación y admitimos que el Jaguar-Tepeyóllotl simboliza el interior de la tierra, el conjunto del monumento podría ser interpretado como la representación de rituales llevados a cabo por Tezcatlipoca y Huitzilopochtli en el inframundo. Ahora bien, hemos propuesto la hipótesis de que la reclusión del futuro rey que efectuaba autosacrificios durante las ceremonias de entronización correspondía

[42] Seler (1992: III, 189) se basa en el cielo estrellado pintado en las caras (*mixcitlalhuiticac*), y en la nariguera (*yacaxiuitl*) característica de los bultos de los guerreros muertos, para identificar la figura de la derecha con el alma del guerrero muerto. Beyer (1965: 372-380) criticó, con justa razón, esta identificación. La pintura facial de este personaje corresponde a la de Huitzilopochtli (*Códice Borbónico* 1988: 31, 34); lleva en la nariz el *yacaxiuitl* y una cabeza de colibrí aparece detrás de la cabeza del dios. A partir de la pintura facial (*ixtlan tlatlaan*) y de la corona de plumas adornada de plumones, Seler identifica a la figura de la izquierda con Tezcatlipoca. Añadimos que la corona está adornada de estrellas y que Tezcatlipoca la arborea en el *Códice Borbónico* (1988: 6, 13, 17, 22) así como el *xiuhcóatl* que ostenta detrás de la cabeza (*Ibid.*: 22, 26, 31, 33, 34, 36).

[43] Según Klein (1987: 293-370), los dos personajes del *cuauhxicalli* serían soberanos (el nuevo *tlatoani* y su sucesor), que realizan rituales de autosacrificio, los cuales formaban parte de las ceremonias de entronización. A partir de esta hipótesis, y "...ya que el personaje de la derecha [al interior del *cuauhxicalli* en forma de jaguar] lleva una nariguera que la identifica con un dirigente; esta figura es la que debe representar a Motecuhzoma" (*Ibid.*: 338). En realidad, la nariguera no es característica de los reyes y numerosas deidades la portan en los códices (Chantico, Macuilxóchitl, Tezcatlipoca, Tepeyóllotl). Más adelante, Klein (*Ibid.*: 344) identifica, en base a la máscara pintada con el motivo del cielo estrellado, el personaje que se encuentra a la izquierda del sol que se representa en el "Teocalli de la Guerra Sagrada" con un soberano muerto, en este caso Ahuítzotl. Luego, la autora nos propone una nueva identificación para *el mismo personaje* del *cuauhxicalli*: "El personaje [...] que lleva igualmente la máscara pintada con el motivo del cielo estrellado debe entonces representar a Ahuítzotl muerto". ¡Además del hecho de que el lector cuidadoso se confunde con estas identificaciones contradictorias, se pregunta uno sobre la personalidad del supuesto soberano vestido con atavíos de Tezcatlipoca!

a una muerte simbólica. Esta muerte reactualizaba el modelo mítico del pasaje de Tezcatlipoca y de Huitzilopochtli por el interior de la tierra (Olivier 1995: 124-129). Este *cuauhxicalli* en forma de Tepeyóllotl ilustraría entonces la estancia subterránea de deidades tutelares, a las cuales el *tlatoani* mexica se identificaba, durante los rituales previos a su acceso al trono.

El poder político y la guerra constituían dos actividades simbolizadas por el águila y el jaguar. Se cuenta que soberanos como Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, en ocasiones, se transformaban en estos animales.[44] Los dos dirigentes de Cholula llamados Aquiach ("Noble del Agua") y Tlalquiach ("Noble de la Tierra") portaban como escudos de armas; en uno, se representaba el águila; en el otro, el jaguar (*Relación de Cholula* en *Relaciones geográficas del siglo* XVI: *Tlaxcala* 1985: 129). Las personas nacidas bajo el signo *ce océlotl* "...apetecerán dignidades, cargos, alcanzarlos han por tiranía y fuerza..." (Durán 1967: I, 231), y el felino era atribuido como *nahualli* a los niños de origen noble nacidos bajo el signo *ce quiáuitl* ("1 Lluvia") (CF IV: 42). Al elegir al *océlotl* para comenzar las descripciones de la fauna mexicana, los informantes de Sahagún (CF XI: 1) notifican claramente su lugar en el seno del reino animal: el felino es "...noble, principesco, se dice. Es el señor, el dueño de los animales. Es prudente, sabio, orgulloso... (*...qujl inpillo, intlatocauh in iolque: mjmati, moiecimati, mocenmatinj...*)". Esto se parece a un retrato idealizado del *tlatoani*. Este último consumía un caldo de carne de jaguar con el fin de volverse valiente y obtener honores (*Ibid.*: 190).[45] El carácter principesco del jaguar también se manifiesta en el vocabulario: el verbo *ocelotia* significa "ser gran señor, ser honrado, estimado" (Olmos 1993: 198). Asimismo, los mayas

[44] Nezahualcóyotl se le apareció en un sueño a Tezozómoc "...convertido en águila le abría el pecho y comía el corazón; y que otra vez, tomando forma de león le lamía el cuerpo y chupaba la sangre". (Torquemada 1975; I, 166; *Anales de Cuauhtitlan* 1945: 41). Nos hemos dado cuenta de que el águila, animal celeste, devora el corazón mientras el jaguar, de acuerdo con su naturaleza terrestre, recibe la sangre de la víctima. En cuanto a Nezahualpilli, "...criándolo sus amas le veían en la cuna en diferentes figuras de animales; unas veces les parecía león, otras tigre y otras águila..." (Torquemada 1975: I, 259).

[45] Actualmente, los triquis del Estado de Oaxaca aseguran que la persona que come carne de jaguar no tiene miedo de sus enemigos, pues de esta manera, tiene el poder de hipnotizarlos (Mendoza González 1994: 73-74). Este platillo especial también tenía, según los informantes de Sahagún, la facultad de moderar los deseos sexuales: "Y aquél que es viudo, cuya mujer murió desde hace mucho tiempo, come [carne de jaguar] con el fin de ya no sufrir al pensar en las mujeres; pues esta carne calma su cuerpo que sufre mucho al ver las mujeres. (*...in aqujn icnooqujchtli, in ie vecauh ocioamjc, injc amo cocoiez in jpampa itlalnamjqujliz in jtechpa cioatl: ca qujcevia in tonacaio, in cenca techtçolinja itechpa cioatl.*)" (CF XI: 190). ¿Podríamos relacionar esta propiedad asociada a la carne de jaguar con el ideal de templanza que formaba parte de las virtudes del *tlatoani*?

usan el término "petate de jaguar" para designar la autoridad, y el patrón del primer periodo de veinte días del año —símbolo del rango de jefe— era el dios jaguar (Thompson 1985: 107).[46] En el *Rabinal Achi...* (1994: 58-59), el padre del guerrero quiché prisionero se llama *balam ajaw balam achi balam k'iche* ("Jaguar Rey, Jaguar Hombre, Jaguar K'iche"). Según Alain Breton (en *Ibid.)*, no se trata de un nombre propio,

> ...sino, con mayor probabilidad, de un título que se transmitiría de una generación dinástica a otra de la misma, vincula los diferentes representantes del reino a una descendencia genealógica identificada por y con su fundador (Balam K'itze, fundador del linaje Kaweq).

Por último, en algunas comunidades indígenas actuales, se atribuye un jaguar o un puma a los dirigentes como doble animal (Holland 1963: 103-104; Huerta Ríos 1981: 226). La fuerza y la autoridad que emana de estos animales explican probablemente la función protectora que les confieren los indígenas. Unos cuatro o cinco animales de estos protegen los pueblos y las milpas de las agresiones exteriores (Ichon 1969: 179; Thompson 1986: 353). Estas funciones son análogas a las de los Santos Patrones, sustitutos cristianos de las antiguas deidades protectoras de los pueblos (los "Corazones de los Pueblos"), que pueden también actuar bajo la forma de naguales (López Austin 1980: I, 423).

Tepeyóllotl y el eco

Habría que mencionar, para terminar, un último elemento voluntariamente dejado a un lado hasta el momento. Escasa, la información dedicada a Tepeyóllotl es por lo tanto valiosa, como la que aparece en el *Codex Telleriano-Remensis* (1995: fol. 9 v.): "Este Tepeolotle es lo mesmo que el retumbo de la voz cuando retumba en vn valle de vn çerro al otro" o en el *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIX, 54), "...el Corazón de la Montaña, que es el eco o reverberación de la voz que retumba en la montaña".

Raros son los textos que evocan las consecuencias nefastas de este fenómeno sonoro. Los informantes de Sahagún (1969: 18-19) se refieren al rugido del jaguar que provocaba el terror de los

[46] Véase también Rivera Dorado (1986: 145). En un artículo dedicado a los señores de Yaxchilán, dos autores propusieron que existía una verdadera "felinización" de los dirigentes mayas (Sotelo Santos y Valverde Valdés 1992: 187-214).

pocos afortunados que lo oían. Hay que observar que el verbo *choca* significa a la vez "llorar" y "rugir" (Molina 1977: 21 v.). El rugido del jaguar se compara con el de una vieja (o con su llanto), pero también con el sonido del caracol de mar que servía de trompeta (*in yuhqui tecciztli quipitza*),[47] y por último con el eco ("...que el cerro le respondía... (*tepetl quinanquilia*)". La comparación con el *tecciztli* es interesante pues vemos la presencia de este instrumento en varias representaciones de Tepeyóllotl (véase cuadro). Se trata de una señal de mal agüero (*tetzahuitl*) que presagia la muerte, la enfermedad, la miseria o la esclavitud del auditor infortunado (*Ibid.*: 18-21). Este testimonio lo confirma el intérprete del *Códice Vaticano-Latino 3738* (1966: XIV, 42) quien escribe que el jaguar "...es animal muy terrible y así lo tenían por mal pronóstico y el peor de todos, los ecos de la voz porque dicen que esto significa el signo". Se han obtenido, con los lacandones, datos acerca de una creencia muy similar a la anterior. Un cazador que había terminado con su provisión de flechas a pesar de las recomendaciones de Haaw (el guardia de los jaguares), se encontró frente a frente con un gigantesco jaguar. No sin dificultad, el cazador logró escapar del jaguar y le dejó un mono que había matado. El cazador regresó con su lanza, y gracias a los consejos de su futura víctima, en realidad un jaguar celeste exiliado en la tierra (*Nah Tsulu*), logró finalmente vencerlo.

> Murió sin esperar nada más, lanzado un rugido. Y, en el cielo, uno de sus semejantes le respondió, rugiendo también. Oyendo en el cielo el rugido de otro jaguar, el hombre pensó: ¡Me va a matar! Mi brazo ya no puede más.

El cazador se enfermó y no logró mejorarse hasta que se hicieron los funerales adecuados en honor a *Nah Tsulu* (Boremanse 1986: 147-151). El rugido del jaguar celeste reproduce el del felino terrestre y anuncia al cazador negligente un destino funesto. Esta respuesta del cielo funciona como un eco, y que los lacandones interpretan de la misma manera que los antiguos nahuas. Existe otra función del eco que se concibe como una respuesta y una muestra de respeto. Según los tepehuas, los dueños del rayo y del trueno (*papanín*)

> ...son los peones de Jesucristo, los que llevan sus mandatos; debe sobreentenderse que son los portadores de la voz. Cuando andan

[47] Se representa una trompeta en forma de cabeza jaguar llamada *ocelloquiquiztli* en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: fol. 29 v, 186).

cumpliendo sus tareas todos los árboles y todos los jacales deben repetir sus voces en señal de sometimiento, de sumisión, como muestra de respeto para que no les caigan rayos. La naturaleza se vuelve un solo retumbar. (Williams García 1972: 36).

De alguna manera, los hombres pueden prevenir los efectos devastadores de las intemperies, utilizando un procedimiento idéntico. Los chinantecos afirman que las almas o naguales que acompañan las tempestades pueden escapar "haciendo mucho ruido", y esto sin que los lastime y sin exponerse a represalias (Weitlaner y Castro 1973: 169). Otras informaciones fragmentarias vinculan el fragor de las aguas, el estruendo del trueno, con el rugido del jaguar. Veamos el caso de los nahuas de Olinalá (Guerrero):

La gente dice que el agua del pozo de Olinalá es como un remolino, está en continuo movimiento como si fuera el mar. Cuando va a empezar la temporada de lluvias, escuchan un silbido o "un rugido" que se comunica de un pozo al otro. Cuando están por terminar las lluvias, se produce un ruido similar. En cierta manera, el rugido de los tigres pertenece al mismo complejo de conceptos, asociándose con la noche, la humedad, la lluvia, el trueno y el mar. (Broda 1991: 483).

¿Existe una analogía entre la idea del eco y la del rugido que se transmite de un pozo a otro? Observamos los dioses del trueno de los totonacas de la Sierra: "Solamente cuando los cuatro truenos se responden entre sí, empieza a llover." (Ichon 1969: 74, 121). Estos sonidos que responden anuncian un cambio de situación, ya no el destino de un individuo, sino el comienzo de una nueva temporada. Como lo señala Broda, la comparación entre el rugido del jaguar nos permite relacionar este animal con nociones de fertilidad que corresponden perfectamente con las características del jaguar evocadas anteriormente. Por otra parte, varias fuentes etnográficas identifican al autor de este "gran ruido" con "El Trueno Viejo" que vive "...en la 'gran agua', hacia el este, 'en la extremidad del mar, en la extremidad de los cielos'." El trueno que se oye durante la temporada de lluvias no es sino el "rugido" del mar (Kelly 1966: 397). Alain Ichon (1969: 120) señala precisamente que la concepción tripartita del dios Trueno de los totonacas nos hace pensar en la divinidad del *Popol Vuh* Hurakan, "Corazón del Cielo", dios en tres personas (el gran relámpago, el pequeño relámpago y el trueno). Además, entre las estrellas asociadas con el viejo dios del trueno, se encuentra la Osa Mayor, una constelación

vinculada con Tezcatlipoca y también con el jaguar (Kelly 1966: 397). Generalmente, se describe a la deidad del trueno como a alguien de una sola pierna, debido a un accidente que narran varios mitos (Foster 1945: 194; Münch Galindo 1983: 169; *Técnicos bilingües...* 1986: 25-26; Olivier 1997: 270-274). Por último, la homología entre el dios quiché Hurakan —cuyo nombre significa "Una Pierna"— y Tezcatlipoca está bien establecida (Seler 1963: I, 114, 152; Foster 1945: 195, 197; Soustelle 1979*a*: 108; Graulich 1987: 141, 151, 157).

¿Podríamos ir más lejos en la identificación del señor del eco y del trueno con Tezcatlipoca? Ciertamente, parecería lógico relacionar los datos etnográficos que hemos utilizado con una deidad como Tláloc, y no rechazamos tal hipótesis, la cual no sería además exclusiva de la primera, vista la naturaleza compuesta de los dioses mesoamericanos. Dicho esto, el fenómeno del eco inspira sugestivas comparaciones con el símbolo por excelencia de Tezcatlipoca, es decir, el espejo. Si el primero envía el sonido, el segundo refleja la imagen; y el eco funciona como un equivalente acústico del reflejo: este último es análogo desde una perspectiva visual al eco. El análisis de los antiguos mitos permite profundizar esta comparación. Numerosas fuentes nos remiten al ruido que provoca la ira de los dioses o de los dueños del inframundo,[48] mientras que una función idéntica es atribuida al humo en otras versiones.[49] Propongamos a manera de hipótesis que exista una equivalencia entre el ruido enviado por el eco y el humo que emana del espejo de Tezcatlipoca. Estas dos manifestaciones, una sobre el modo acústico atribuido a Tepeyóllotl, y la otra sobre el modo visual inherente de Tezcatlipoca, estarían asociadas a la vez con ideas de fertilidad (el humo así como el ruido suscitan la lluvia), pero también con la determinación del destino (el eco anuncia y el espejo refleja el destino de los mortales).[50]

[48] *Popol Vuh* (1986: 50, 75), Thompson (1930: 131); Foster (1945: 192); Ichon (1969: 64, 67); Williams García (1972: 89-90), etcétera.

[49] *Leyenda de los Soles* (1945: 120); Ichon (1969: 45); Ramírez (1988: 345-346).

[50] Acerca del espejo revelador del destino, véase Olivier (1997: 287-294). Ixtlilton, que se confunde con Tezcatlipoca, lo asocian también con la determinación del destino de los hombres (*Ibid.*: 216-217). Ahora bien, uno de sus nombres es Tlaltetecuin (CF I: 35), que López Austin (1994: 112) traduce por "El que hace retumbar la tierra".

ABREVIATURAS

ADV	Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz
CF	Véase *Florentine Codex.*
CEMCA	Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México
CIA	Congreso Internacional de Americanistas (Actas).
ECM	Estudios de Cultura Maya, UNAM, México.
ECN	Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM, México.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
INI	Instituto Nacional Indigenista.
JSA	Journal de la Société des Américanistes, París.
SEP	Secretaría de Educación Pública.
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.

BIBLIOGRAFÍA

ALEJOS GARCÍA, José, *Wajalix bat'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá,*
1988 *Chiapas,* México, UNAM, IIF.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas,* 2 vol., ed. Edmundo
1985 O'Gorman, México, UNAM, IIH.

Anales de Cuauhtitlan en *Códice Chimalpopoca,* trad. Primo Feliciano
1945 Velázquez, México, UNAM, IIH.

ARAMONI, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces.* Consejo
1990 Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Atlas Durán, Véase Durán, Diego.
1967

BAUTISTA, Juan, "Algunas abusiones antiguas" en Garibay K., Angel M.
1965 (ed.), p. 143-152, México.

BENAVENTE O MOTOLINÍA, Fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva*
1985 *España,* ed. Georges Baudot, Clásico Castalia, Madrid.

BENÍTEZ, Fernando (ed.), *El alma encantada,* México, FCE.
1987

BENSON, Elizabeth P. (ed.), *The cult of the Feline.* Dumbarton Oaks, Trustee
1972 for Harvard University, Washington D.C.

BERNAL, Ignacio, *El mundo olmeca,* México, Porrúa.
1991

BEYER, Hermann, *Obras completas I. Mito y simbología del México antiguo,* en
1965 *El México antiguo,* 10, Sociedad Alemana Mexicanista, ed. Carmen Cook de Leonard, México.

BOONE, Elizabeth H. (ed.), *The Aztec Templo Mayor.* Dumbarton Oaks, Trustee
1987 for Harvard University, Washington, D.C.

BOREMANSE, Didier, *Contes et mythologie des Indiens lacandons. Contribution*
1986 *à l'étude de la tradition orale maya.* L'Harmattan, París.

BRICKER, Victoria, R., *El cristo indígena y el rey nativo.* México, FCE.
1989

BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo
1991 del culto de los cerros" en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (ed.), p. 461-501.

BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.),
1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica.* México, UNAM, IIH.

BRUCE, Robert D., *El libro de Chan K'in.* México, INAH.
1974

BURGOA, Fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del*
1989 *polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca.* 2 v., México, Porrúa.

CAROT, Patricia, *Arqueología de las cuevas del norte de Alta Verapaz,* Cuadernos
1989 de Estudios Guatemaltecos I, México, CEMCA.

CARRASCO, Pedro, "Rango de Tecuhtli entre los Nahuas Tramontanos" en
1966*a* *Tlalocan,* v. 5, n. 2, p. 133-161.

1966*b* "Ceremonias públicas paganas entre los mixes de Tamazulapan" en Pompa y Pompa (ed.), p. 309-312.

1979 *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana.* Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

CASO, Alfonso, *El Teocalli de la guerra sagrada.* México.
1927

1967 *Los calendarios prehispánicos.* México, UNAM, IIH.

CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*
1991 *e historia de la conquista.* trad. Federico Navarrete Linares, México, INAH.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España.* México, Porrúa.
1985

CLASTRES, Hélène, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani.* París, Seuil.
1975

Codex Azcatitlan, ed. Robert Barlow actualizada por Michel Graulich,
1995 trad. Leonardo López Luján, Bibliothèque Nationale de France, Société des Américanistes, París.

Codex Fejérváry-Mayer, ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.
1901-1902

Codex Laud, MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford, ed. Cottie A.
1966 Burland, ADV, Graz.

Codex Magliabechiano, CL. XIII. (B.R.. 232). Biblioteca Nazionale Centrale
1970 di Firenze, ed. Ferdinand Anders, ADV, Graz.

Codex Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec
1995 *Manucript.* ed. Eloise Quinoñes Queber, University of Texas Press, Austin.

Codex Vaticanus 3773, ed. Eduard Seler, Berlín y Londres.
1902-1903

Códice Azoyú, ed. Constanza Vega Sosa, México, FCE.
1991

Códice Bodley, ed. Alfonso Caso, México, SMA.
1960

Códice Borbónico, ed. Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.
1988

Códice Borgia, ed. Eduard Seler, México, FCE.
1963

Códice Chimalpopoca, trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM,
1945 IIH.

Códice Cospi, Calendario messicano 4093 Biblioteca Universitaria de
1988 Bolonia, ed. Carmen Aguilera, Gobierno del Estado de Puebla, INAH, SEP.

Códice de Dresde, ed. J. Eric S. Thompson, México, FCE.
1983

Códice Fernández Leal, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.
1991

Códice Vaticano-Latino 3738, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de Méxi-*
1966 *co*, v. III, p. 7-314.

COE, Michael D., "Olmec Jaguars and Olmec Kings" en Benson (ed.),
1972 p. 1-12.

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de
1945 *Nueva España*, ed. Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan*, v. 2, n. 1, p. 37-63.

COTO, Thomas de, *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel*
1983 *v(el) Guatemalteca, Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, travajo y erudición*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.

COVARRUBIAS, Miguel, "El arte "Olmeca" o de La Venta" en *Cuadernos*
1946 *Americanos*, v. 4, p. 153-179.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, *Troisième relation*, trad. Jacqueline de
1987 Durand-Forest, Paris, L'Harmattan.

Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan. trad.
1991 Víctor M., Castillo F., México, UNAM, IIH.

DAHLGREN, Barbro, *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México,
1954 Imprenta Universitaria.

————, (ed.), *Mesoamérica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*,
1979 México, SEP, INAH.

————, (trad.), *Traducciones mesoamericanistas*. 2 v., México, SMA.
1966

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva*
1988 *España*, ed. Sáenz de Santa María, México, Patria.

DUPIECH-CAVALERI, Daniele y Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida.
1988 Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704" en ECM, v. 17, p. 213-267.

DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra*
1967 *Firme*. 2 v., ed. Ángel M. Garibay, México, Porrúa.

DURAND-FOREST, Jacqueline de, *L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimal-*
1987 *pahin Quauhtlehuanitzin*. Paris, L'Harmattan.

El Título de Totonicapán, ed. Robert M. Carmack y James L.
1983 Mondloch, México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas.

Florentine Codex (CF), *General History of the Things of New Spain, Fray*
1950-82 *Bernardino de Sahagún*. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New México.

FOSTER, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. University of California,
1945 Publication in American Archaeology and Ethnology 42: p. 177-250, Berkeley, Los Ángeles.

FRIEDLANDER, Judith, *L'indien des autres*. Payot, Paris.
1979

FUENTE, Beatriz de la (ed.), *Arte funerario*. 2 v. México, UNAM, IIE.
1986

GALINDO Y VILLA, Jesús, "La escalinata descubierta en el nuevo edificio de
1990 la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública" en *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México*, ed. Eduardo Matos Moctezuma, México, INAH, p. 171-176.

GALINIER, Jacques, *N'y uhu. Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition*
1979 *dans le Sud de la Huasteca*. Etudes Mesoaméricaines, Série II, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, México.

1984 "Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice mazahua" en JSA, v. 70, p. 153-166.

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, UNAM, CEMCA, INI.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas
1969 de Pajapan, Veracruz" en ECN, v. 8, p. 279-311.

GARIBAY K., Ángel María (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres*
1965 *opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*. México, SEP,
1975 Setentas Diana.

GOSSEN, Gary H., *Los chamulas en el mundo del Sol*. México, INI.
1979

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Académie
1987 Royale, Bruxelles.

1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek v.z. w., Antwerpen.

1994 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*. Paris, Fayard.

1996 "La mera verdad resiste a mi rudeza": Forgeries et mensonges dans *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo en JSA, v. 82, p. 63-95.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexica*,
1983 México, UNAM, IIE.

HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las*
1945-46 *islas y tierra firme del mar Océano,* 10 v., Prólogo J. Natalicio González, Asunción del Paraguay, ed. Guaranía.

HEYDEN, Doris, "Caves, Gods, and Myths: World View and Planning in
1981 Teotihuacán" en Benson (ed.), p. 1-35.

1991 "La matriz de la tierra" en Broda, Iwaniszewski y Maupomé (ed.), p. 501-517.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Garibay K., Ángel M. (ed.),
1965 México, p. 23-90.

Historia tolteca-chichimeca, ed. Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis
1976 Reyes García, México, FCE.

HOLLAND, William, R., *Medicina Maya en los Altos de Chiapas.* México, INI.
1963

HOLLENBACH, Elena E. de, "El mundo animal en el folklore de los triques
1980 de Copala" en *Tlalocan,* v. 8, p. 437-490,

HUERTA RÍOS, César, *Organización socio-política de una minoría nacional. Los*
1981 *triques de Oaxaca.* México, INI.

ICHON, Alain, *La religion des totonaques de la Sierra.* Centre National de la
1969 Recherche Scientifique, París.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli", en 42e
1979 CIA, París 1976, v. 6, p. 27-34.

KELLY, Isabel, "World View of a Higland-Totonac Pueblo" en Pompa y
1966 Pompa (ed.), p. 395-411.

KINGSBOROUGH, Lord, *Antigüedades de México,* ed. José Corona Núñez, 4 v.,
1964-67 México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

KLEIN, Cecelia F., "The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor"
1987 en Boone (ed.), p. 293-371.

KRICKEBERG, Walter, *Los totonacas, contribución a la etnografía histórica de la*
1933 *América Central,* México, SEP.

1962 "Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique" en Krickeberg, Müller, Trimborn y Zerries, p. 15-119.

1966 "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso" en Dahlgren (trad.), v. I, p. 191-313.

KRICKEBERG, Walter, W. Müller, H. Trimborn y O. Zerries, *Les religions*
1962 *amérindiennes.* Paris, Payot.

KUBLER, George A., "Jaguars in the Valley of Mexico" en Benson (ed.),
1972 p. 19-44.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades,*
1967 *dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla.* 2 v., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAH, IIH.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecayotl aspectos de la cultura náhuatl.* México, FCE.
1980

Leyendas de los Soles, en *Códice Chimalpopoca,* trad. Primo Feliciano Velázquez,
1945 México, UNAM, IH.

LIMÓN OLVERA, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen; Los casos inca y mexica,*
1990 México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LITVAK KING, Jaime y Noemi Castillo Tejero (ed.), *Religión en Mesoamérica.*
1972 *XII Mesa redonda.* México, SMA.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Términos del nahuatlatolli" en *Historia Mexicana,*
1967 v. 17, n. 65, p. 1-36.

1970 "Conjuros médicos de los nahuas" en *Revista de la Universidad de México.* v. 24, n. 11, p. I-XVI.

1979 "El xiuhpohualli y el tonalpohualli de los Memoriales de Tepepulco", en Dahlgren (ed.), p. 41-51.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* 2 v. México, UNAM, IIA.

1994 *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana.* México, CNCA, INI.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias.* 2 v., Barcelona,
1965-66 Editorial Iberia.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan.*
1993 México, INAH.

MADSEN, William, *Christo-paganism. A study of Mexican religious syncretism.*
1957 Tulane University, Middle American Research Institute, New Orleans.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (ed.) *Trabajos arqueológicos en el centro de la*
1990 *ciudad de México,* México, INAH.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana.* México, Porrúa.
1980

MENDOZA GONZÁLEZ, Zuanilda, *De lo biológico a lo popular: El proceso salud/*
1994 *enfermedad/atención en San Juan Copala, Oax.* Tesis de maestría de Antropología Social, México, D.F.

MILLER, Arthur G., *On the Edge of the Sea. Mural Painting at Tancah Tulum,*
1982 *Quintana Roo, Mexico.* Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washington, D.C.

MILLER, Walter S., *Cuentos mixes.* México, INI.
1956

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana*
1977 *y castellana.* México, Porrúa.

MONJARÁS-RUIZ, Jesús (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena.* México,
1989 INAH.

MONTOLÍU, María, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas
1978 de Yucatán" en ECM, v. 10, p. 149-173.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl.*
1964 México, INAH.

NASH, June, *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en*
1975 *una comunidad maya.* México, Instituto Indigenista Interamericano.

NAVARRETE, Carlos, "Cuentos del Soconusco, Chiapas" en Pompa y Pompa
1966 (ed.), p. 421-428.

NICHOLSON, Henry B., *Topiltzin Quetzalcóatl of Tollan: A problem in Mesoame-*
1957 *rican Ethnohistory.* Thesis for the degree of Doctor of Philosophy, Harvard University, Cambridge, Massachussetts.

NICHOLSON, Henry B. y Eloise Quiñones Keber, *Art of Aztec Mexico: Treasures*
1983 *of Tenochtitlan,* National Gallery of Art, Washington, D.C.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diocesanas del Obispado de*
1988 *Chiapas,* ed. María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México, UNAM, IIF.

NUÑO, Rubén Bonifaz, *Imagen de Tláloc,* México, UNAM.
1988

OLAVARRÍA, María Eugenia, "La mitología cosmogónica del noroeste" en
1989 Monjarás-Ruiz (ed.), p. 245-305.

OLIVERA, Mercedes, "Huemitl de Mayo en Citlala. ¿Ofrenda para Chico-
1979 mecoatl o para la Santa Cruz?" en Dahlgren (Ed.), p. 143-158.

OLIVIER, Guilhem, "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens
1995 du Mexique central (XVe-XVIe siècles)" en JSA, v. 81, p. 105-141.

1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant".* Paris, Institut d'Ethnologie, CEMCA.

OLMOS, Fray Andrés de, *Arte de la lengua mexicana.* Ed. Ascensión y Miguel
1993 León-Portilla, Madrid, ed. de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

PASZTORY, Esther, "The iconography of the Teotihuacán Tláloc" *Studies in*
1974 *Pre-Columbian Art and Archaeology,* n. 15, Dumbarton Oaks, Trustee for Harvard University, Washington D.C.

1984 "El arte mexica y la conquista española" en ECN, v. 17, p. 101-124.

POMAR, Juan Bautista de, "Relación de Tezcoco" en *Relaciones geográficas*
1986 *del siglo XVI: México,* tomo tercero, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA.

POMPA Y POMPA, Antonio (ed.), *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto*
1966 *J. Weitlaner,* México, INAH, SEP.

Popol Vuh, trad. Denis Tedlock, published by Simon & Schuster, Nueva
1985 York.

1986 trad. Adrián Recinos, México, FCE.

PREUSS, Konrad Theodor, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occiden-*
1982 *tal.* México, INI.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, ed. Luis González Obregón, México,
1912 Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del Archivo General de la Nación.

Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle., ed. établie
1994 d'après le Manuscrit Pérez par Alain Breton, Société des Américanistes, Société d'Ethnologie, Nanterre.

RAMÍREZ, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátz-
1988 cuaro) hecha por el padre Ramírez Francisco. Michoacán 4 abril 1585", en *Relación de Michoacán,* ed. Francisco Miranda, México, SEP, p. 345-348.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala, ed. René Acuña, México,
1982 UNAM, IIA.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, tomo segundo, ed. René Acuña,
1985 México, UNAM, IIA.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, tomo primero, ed. René Acuña, Mé-
1985 xico, UNAM, IIA.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, tomo tercero, ed. René Acuña,
1986 México, UNAM, IIA.

RIVERA DORADO, Miguel, *La religión maya.* Madrid, Alianza Editorial.
1986

ROMERO QUIROZ, Javier, *Tezcatlipoca es el ozteotel de Chalma*. Toluca-México.
1957

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, "Costumes et attributs des divinités du
1908-1909 Mexique selon le P. Sahagún" trad. Eduard Seler en JSA, v. 5, n. 2, p. 163-220 y JSA, v. 6, p. 101-146.

1969 *Augurios y abusiones*, trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Teotihuacán: métropole de l'Amérique*. François Maspero,
1969 Paris.

SELER, Eduard, *Tonalamatl of the Aubin Collection*. Berlín y Londres.
1900-1901

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v. México, FCE.

1990-96 *Collected works in Mesoamerican Linguistic and Archaeology*. 5 v., ed. Charles P. Bowditch, Labyrinthos, Culver City, California.

SERNA, Jacinto de la, "Manual de ministros de Indios para el conocimiento
1987 de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México" en Benítez (ed.), p. 261-475.

SOTELO, Laura, E. y María del Carmen Valverde, "Los señores de Yaxchilán.
1992 Un ejemplo de la felinización de los gobernantes mayas" en ECM, v. 19, p. 187-214.

SOUSTELLE, Jacques, *Mexique, terre indienne*. Paris, Grasset.
1936

1970*a* *L'univers des Aztèques*. Paris, Hermann.

1979*b* *Les Olmèques*, Paris, Arthaud.

SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México, FCE.
1973

STRESSER-PÉAN, Guy *Le codex de Xicotepec. Étude et interprétation*. Gouvernement
1995 de l'État de Puebla, México, FCE, CEMCA.

SULLIVAN, Thelma D., "Tláloc: A new etymological interpretation of the
1974 god's name and what it reveals of his essence and nature" en 40e CIA (Roma-Genova 1972), v. 2, p. 213-219.

TAUBE, Karl Andreas, *The Majors Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks
1992 Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, Washington D.C.

Técnicos bilingües de la Unidad Regional de Acayucan. Agua, mundo, montaña.
1986 *Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz.* Premiá, La red de Jonás, México.

THÉVET, André, "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe
1905 siècle" ed. E. de Jonghe en JSA, Nouvelle série, v. 2, p. 1-41.

THOMPSON, J. Eric S., *Ethnology of the Mayas of southern and central British*
1930 *Honduras.* Field Museum of Natural History, Anthropological Series 17, n. 1, Chicago.

1959 "The Role of Caves in Maya Culture" en *Amerikanistische Miszellen, Festband Franz Termer,* Mitteilungen aus dem Museum für Völkerfunde in Hamburg xxv, Hamburg, p. 122-129.

1978 "Los señores de la noche en la documentación náhuatl y maya" en ECN, v. 13, p. 15-23.

1985 *Maya Hieroglyphic Writing. An introduction.* University of Oklahoma Press, Norman.

1986 *Historia y religión de los mayas.* México, Siglo XXI.

1988 *Un comentario al Códice de Dresde.* México, FCE.

Tonalámatl Aubin, Manuscrit Mexicain n. 18-19, Biblioteca Nacional de
1981 París, ed. Carmen Aguilera, Estado de Tlaxcala.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana.* 7 v., Miguel León-Portilla
1975-1983 (dir.), México, UNAM, IIH.

TOWNSEND, Richard F. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan.* Dumbarton
1979 Oaks, Trustees for Harvard University, Washington.

UMBERGER, Emily, *Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History.* Columbia
1981 University Ph. D.

1984 "El trono de Moctezuma" en ECN, v. 17, p. 63-87.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Estudios Etnológicos. Los Mayas.* México, UNAM, IIA.
1985

WEITLANER, Roberto J., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla.* México, INI.
1981

WEITLANER, Roberto J. y Carlo Antonio Castro, *Usila (morada de colibríes).*
1973 Serie Científica, México, Museo Nacional de Antropología.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Mitos tepehuas.* México, SEP.
1972

1975 "El tigre como dios de la fertilidad" en *XIII mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, 1973,* p. 351-356.

WINNING, Hasso von, *La inocografía de Teotihuacán. Los dioses y los signos.*
1987*a* 2 v., México, UNAM, IIE.

1987*b* "El simbolismo del arte funerario de Teotihuacán" en Fuente (ed.), p. 55-63.

ZINGG, Robert M., *Los Huicholes.* 2 v., México, INI.
1982